ЗАПИСКИ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ім. ШЕВЧЕНКА
MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ SCIENTIFIQUE ŠEVČENKO
MEMOIRS OF THE SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY
MITTEILUNGEN DER ŠEVČENKO-GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN

191
Том — ~~201~~ — Vol.

Микола Шлемкевич

СУТНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ

ОЛЕКСАНДЕР КУЛЬЧИЦЬКИЙ

ВВЕДЕННЯ В ПРОБЛЕМАТИКУ СУТНОСТИ ФІЛОСОФІЇ

Праці Історично-Філософічної Секції

Париж - Нью-Йорк - Мюнхен
1981

MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ SCIENTIFIQUE ŠEVČENKO
MEMOIRS OF THE SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY
MITTEILUNGEN DER ŠEVČENKO-GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN

Vol. — 201 — Band

M Y K O L A Š L E M K E V Y Č

ESSENCE DE LA PHILOSOPHIE

THE ESSENCE OF PHILOSOPHY

DAS WESEN DER PHILOSOPHIE

Préface - Preface - Vorwort
O L E K S A N D E R K U L'Č Y C'K Y J

ЗАПИСКИ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ім. ШЕВЧЕНКА

т. 201

МИКОЛА ШЛЕМКЕВИЧ

СУТНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ

ОЛЕКСАНДЕР КУЛЬЧИЦЬКИЙ

ВВЕДЕННЯ В ПРОБЛЕМАТИКУ СУТНОСТИ ФІЛОСОФІЇ

Праці Історично-Філософічної Секції

Париж - Нью-Йорк - Мюнхен
1981

Микола Шлемкевич

ВСТУП

Праця Миколи ШЛЕМКЕВИЧА це в засаді його докторська дисертація на філософічному факультеті Віденського Університету (у проф. М. Шліка), яку він опрацював 1926 року під заголовком « Das Wesen der Philosophie ». Ця праця, з деякими змінами, появилася українською мовою 1934 під заголовком «Філософія», як XVII том «Записок» Історично-Філософічної Секції Наукового Товариства ім. Шевченка.

На еміґрації у 1950-их роках виринула в НТШ і у Дирекції Історично-Філософічної Секції (її дійсним членом був Микола Шлемкевич з 1941 року) думка перевидати працю Шлемкевича (її на Заході не було). Я розмовляв про це з Миколою Івановичем Шлемкевичем і він не був проти, хоч не мав часу внести більших змін в нове видання. Відхід Миколи Шлемкевича у вічність не дозволяв здійснити ці пляни. Щойно по роках приступлено до реалізації видання праці. За її редакцію і написання вступу взявся проф. Олександер Кульчицький. Він дещо відредаґував працю Шлемкевича, написав велике «Введення» та докладні пояснення до праці. Повернуто первісний заголовок книги «Сутність філософії». До праці додано ще життєпис і бібліографію праць та статтей М. Шлемкевича та показник імен.

Праця, яку випускає тепер НТШ спричиниться до пізнання творчости визначного українського мислителя і збагатить убогу українську літературу в ділянці філософії й психології.

Вона появляється у 15-ліття відходу Миколи Шлемкевича у вічність.

Розвідка «Сутність філософії» виходить при співпраці видавництва «Ключі» (Кренфорд, штат Нью-Джерсі, ЗДА), що його заснував Микола Шлемкевич.

Володимир Кубійович

З ЖИТТЄПИСУ МИКОЛИ ШЛЕМКЕВИЧА

Микола Шлемкевич мислитель, публіцист, промовець, редактор, видавець, політичний і громадський діяч народився 27 січня 1894 року в селі Пилява Бучацького повіту в Галичині. Його батьками були священик Іван Шлемкевич і Ядвіґа з дому Бучацька. Дитячі роки Шлемкевича і народна школа пройшли в селі Сновидові над Дністром, звідки він перейшов до гімназії в Бучачі, а пізніше до гімназії у Львові (польської), яку закінчив матурою 1912 року.

Від жовтня 1912 Шлемкевич студіював у Віденському Університеті, коли його застала війна. З перерваними студіями Шлемкевич повернувся домів, але наступного 1915 року російське військо, відступаючи з Галичини, забрало його з собою і вивезло на Сибір.

Перейшовши важко неволю (хвороба шлунку) Шлемкевич вже 1917 року з'явився у Києві і тут у 1918-19 роках пережив головні акти Української Державности — дні української національної революції. У 1917-19 рр. був секретарем редакції «Робітнича Газета», де почав свої перші журналістичні кроки. Про ці бурхливі роки згадує у своїй статті П. Феденко, який зустрів Шлемкевича вперше у Києві в січні 1919 року на праці в «Робітничій Газеті». Феденко згадує, що 1918 року Шлемкевич переклав українською мовою книжку німецького соціял-демократа Карла Кавтского «Диктатура пролетаріяту» і цей переклад, того ж року надрукований, був важливим протикомуністичним арґументом на з'їзді Української Соціял-Демократичної Робітничої Партії. Згідно з інтерв'ю, яке дав Шлемкевич в «Бюлетені ОДУМ» (Нью-Йорк, число 5 за 21 січня 1951), він був у Києві увесь час від 1917 до 1920 року. Після зайняття Києва большевиками Шлемкевич переїхав на два роки на Звенигородщину.

Діставшися на захід до рідного Сновидова, Шлемкевич вдруге виїхав продовжувати студії у Віденському Університеті, де перебував у 1923-26 рр. Докторат філософії здобув там 16 липня 1926 дисертацією «Сутність філософії» — Das Wesen der Philosophie (у професора Моріца Шліка). У 1928-29 рр. завершив студії в Сорбонні у Парижі.

Почав друкуватися на філософічні теми 1926 року, присилаючи до львівського «Літературно-Наукового Вісника» нари-

си на тему української духовости. У тому ж «ЛНВ» появився цикл подорожніх мистецьких нарисів «Вітер» (1928-30) і подібна серія «Листи з Парижу», яка друкувалася в «Новому Часі» 1929 року. Це були враження з подорожів по Західній Европі.

1932 року у Сновидові Шлемкевич одружився з Константиною Посацькою. У 1934 році вийшов його головний твір «Філософія» — доповнена версія німецької дисертації з 1926 року.

На початку 1930-их років Шлемкевич активізувався у політичній організації «Фронт Національної Єдности» і був головним редактором його журналу «Перемога» та членом Редакційної Колеґії щоденника «Українські Вісті» і часто в них друкував свої статті. Незабаром Шлемкевич став творцем ідеології «Фронту Національної Єдности».

У 1941-44 рр. Шлемкевич був близьким співробітником Українського Центрального Комітету, головою якого був д-р Володимир Кубійович. У 1943 став членом Політичної Ради при Президії УЦК. На пропозицію голови УЦК у 1941-44 рр. Шлемкевич був одним з директорів і головним редактором «Українського Видавництва» (Краків-Львів). На цьому посту він згуртував навколо того видавництва найкращі наукові, мистецькі й літературні сили як галицькі, так і з центральних і східніх земель України; тоді «Українське Видавництво» видало сотні книжок, серед них чимало літературних, мистецьких та наукових. У той же час Шлемкевич був співредактором журналу «Наші Дні», найкращого українського місячника літератури, мистецтва і культури тих часів.

На еміґрації перебував у Відні і згодом в Баварії у таборі «Орлик» біля Берхтесґадену. Перебуваючи в Німеччині був співтворцем і заступником голови ради Українського Національно-Державного Союзу (УНДС) та був учасником реорганізації Державного Центру Української Народної Республіки і співтворцем Української Національної Ради. Шлемкевич активно співпрацював з новоствореною «Енциклопедією Українознавства» за редакцією Володимира Кубійовича. Продовжував давнішу активність промовця, виголошуючи в різних осередках Німеччини доповіді на філософічно-світоглядові теми. Цю активність продовжував згодом в Америці. Промовляв завжди з пам'яті, заздалегідь підготувавши тему під час довгих проходів (варто згадати, що з промов Шлемкевича дуже мало було записано, а ще менше видано, бо Шлемкевич часто не мав навіть чернетки).

До Америки Шлемкевич прибув з родиною у 1949 році й осів в місті Елізабет у штаті Нью-Джерсі. Тут продовжував свою громадсько-публіцистичну діяльність. Брав участь у розбудові мистецького життя, наприклад, у створенні Літературно-Мистецького Клюбу в Нью-Йорку. Репрезентував Українську Національну Раду на форумі Українського Конґресового Комітету

Америки. У квітні 1950 став співзасновником Союзу Українських Національних Демократів (СУНД), завданням якого була усвідомча робота і підтримка Державного Центру Української Народної Республіки в екзилі; Шлемкевич став ідеологом цієї організації.

У 1953 році заснував журнал «Листи до Приятелів» (Нью-Йорк - Ньюарк), головним редактором якого був до смерти. Як мотто ставить: «Це поклик до людей, що хочуть і вміють незалежно думати — поклик створити суспільство духа понад моря і гори і ріки, що ділять нас сьогодні». На зміст журналу складалася публіцистика, наука, літературознавство, мистецтвознавство, мемуаристика і частково політична полеміка. На сторінках «Листів...» появилось найбільше число статтей Шлемкевича на громадські, політичні та світоглядові теми.

1956 року Шлемкевич заснував на базі Нью-Йорк - Торонто видавництво «Ключі» (назва символічна), у якому друкував власні книжки та журнал «Листи до Приятелів» (за видавництво «Ключі» відповідали Д. Кузик, Л. Ломиш, О. Олесницький та О. Тарнавський). У той же час розвинув свою видавничо-публіцистичну діяльність: у 1954-58 вийшли головні його книжки. У тих книжках реалізувався наче весь життєвий досвід Шлемкевича. У них він зводить бій за перемогу людини, зокрема української, над зловорожою силою; у тих книжках бачимо Шлемкевича як людину, що любить свою вужчу батьківщину Галичину, а одночасно є справжнім соборником — патріотом усієї України.

На початку 1960-их рр. з допомогою Томи Лапичака заснував Український Публіцистично-Науковий Інститут, завданням якого було стежити за неправильними інформаціями про Україну в чужих виданнях і спростовувати ці помилкові дані на наукових основах. Шлемкевич вважав боротьбу за українську правду одним з провідних завдань української політичної еміґрації і тому останні роки свого життя присвятив організації і розбудові того ж Інституту, який видав низку українських і англомовних публікацій.

Микола Шлемкевич помер 14 лютого 1966 в місті Пассейк, штат Нью Джерсі, ЗДА та похований в тому ж штаті на цвинтарі св. Ґертруди в місцевості Рогвей.

ВАЖЛИВІШІ ПРАЦІ МИКОЛИ ШЛЕМКЕВИЧА

(деякі вийшли під псевдонімом М. Іванейко)

Іванейко М. Нариси: І. Оправданнє фільософії (прелюдія). Літературно-Науковий Вісник, ч. 3, 1926, стор. 151-160. II. Структура нашої духовости. ЛНВ, ч. 3, 1926, стор. 242-256. III. Шляхи організації духовости. ЛНВ, ч. 6, 1926, стор. 166-72. IV. Елементи науки й їх засновки. ЛНВ, ч. 10, 1926, стор. 139-48.

Іванейко М. Вартість науки. ЛНВ, ч. 12, 1926, стор. 357-67.

Іванейко М. А вже весна, а вже красна; розмови про розум і творчий життєвий порив. ЛНВ, ч. 10, 1927, стор. 148-63.

Філософія. Збірник Історично-Філософічної Секції Наукового Товариства ім. Шевченка, т. 17, Львів 1934.

Іванейко М. Творчий націоналізм як філософія мілітанс. Львів, видавництво «Батьківщина», 1935.

Іванейко М. Проблема української інтеліґенції (Інтеліґенція і політика). Суспільно-політична Бібліотека «Перемоги», випуск ч. 1, Львів, в-во «Батьківщина», 1936.

Іванейко М. УНДИЗМ — УНДО й ФНЄ. Суспільно-політична Бібліотека «Перемоги», випуск ч. 6. Львів, в-во «Батьківщина», 1938.

Прогулька до великої столиці; гутірка при ватрі про світогляд і характер. Пластова книгозбірня ч. 2, Реґенсбурґ, в-во «Пласт», 1947.

Українська синтеза чи українська громадянска війна. Серія «Життя і Мислі», Бльомберґ-Ліппе, 1949.

Загублена українська людина. Серія «Життя і Мислі», ч. 2, Нью-Йорк, 1954.

Душа і пісня. У збірнику «Українська душа», Серія «Проблеми», ч. 1, Нью-Йорк - Торонто, в-во «Ключі», 1956, стор. 44-54.

Галичанство. Серія «Життя і Мислі», ч. 3, Нью-Йорк - Торонто, в-во «Ключі», 1958.

Верхи життя і творчости; промови — доповіді. Серія «Життя і Мислі», ч. 5, Нью-Йорк - Торонто, в-во «Ключі», 1958.

За правду про Україну. Чікаґо, Український Публіцистично-Науковий Інститут, 1962.

Фронт української правди. Чікаґо, Український Публіцистично-Науковий Інститут, 1963.

Церковні справи. «Листи до Приятелів» (Нью-Йорк - Ньюарк), ч. 3-4, 1965, стор. 20-26.

РЕДАКЦІЙНА ПРАЦЯ МИКОЛИ ШЛЕМКЕВИЧА

«Робітнича Газета» (Київ 1917-19), орган українських соціял-демократів (УСДРП), щоденник (секретар редакції).

«Книгоспілка» (Український Кооперативно-Видавничий Союз, Київ, 1919-20).

«Перемога» (Львів 1933-39), ідеологічний орган Фронту Національної Єдности, в-во «Батьківщина», двотижневик, згодом квартальник (головний редактор під псевдонімом М. Іванейко).

«Українські Вісті» (Львів 1935-39), орган Фронту Національної Єдности, щоденник (член Редколеґії під псевдонімом М. Іванейко).

«Українське Видавництво» (Краків-Львів 1941-44), в-во журналів і книжок.

«Наші Дні» (Львів 1941-44), «Українське Видавництво», місячник літератури, мистецтва, культури (співредактор під псевдонімом М. Іванейко).

«Слова на дорогу» (Німеччина 1945-46), серія циклькостилевих видань творів Т. Шевченка, І. Франка, Лесі Українки, М. Рильского та ін. за загальною редакцією Миколи Шлемкевича при видавничій допомозі Ярослава Заремби і Михайла Папа.

«Мистецький Український Рух» (МУР), Мюнхен-Карльсфельд-Реґенсбурґ 1946-47, три збірники літературно-мистецької проблематики, циклькостиль і друк (член Редколеґії під псевдонімом М. Іванейко).

«Проблеми» (Мюнхен 1947-48), журнал національно-державної думки, місячник (член Редколеґії).

«Український Огляд» (Нью-Йорк 1959-61), неперіодичне видання (головний редактор).

«Листи до Приятелів» (Нью-Йорк - Ньюарк 1953-66), в-во «Ключі», місячник, згодом двомісячник (засновник і головний редактор).

ВАЖЛИВІШІ МАТЕРІЯЛИ ПРО МИКОЛУ ШЛЕМКЕВИЧА ТА ЙОГО ТВОРЧІСТЬ

Бабій Олесь. Микола Шлемкевич — людина і мислитель, «Українське Життя», 27 лютого 1966.

Витанович Ілля. Соціологічна спадщина Миколи Шлемкевича, «Листи до Приятелів», липень-серпень-вересень 1967, стор. 9-16.

Дальний М. Наш Микола Шлемкевич (включено 11 листів М. Шлемкевича до М. Д.), «Листи до Приятелів», квітень-травень-червень 1967, стор. 12-23.

Заремба Ярослав. Микола Шлемкевич зблизька. «Свобода», 15-16 лютого 1974.

Кедрин Іван. Бій за соборність українського духа (рецензія кн. Галичанство), «Свобода», 10 квітня 1957.

Кубійович Володимир. Замість листа до приятеля. «Сучасність», березень 1966, стор. 126-27.

Кульчицький Олександер. Вчителі життя. «Сучасність», червень 1966, стор. 82-88.

Микола Шлемкевич... силюета й спогади про нього. Вінніпеґ, Накладом і друком Видавничої Спілки «Тризуб», 1966. Зміст: С. Волинець. Д-р Микола Шлемкевич. Жмут спогадів про М. Шлемкевича; Стефанія Чапельська. Микола Шлемкевич у спогадах сестри; Ярослав Заремба. Слово на поминках після похоронів сл. п. д-ра Миколи Шлемкевича.

Олесницький Остап. Микола Шлемкевич (в 5-річчя смерти). «Свобода» 26 лютого 1971.

Паньківський Кость. Микола Шлемкевич — публіцист (бібліографічні примітки Романа Савицького). «Сучасність», липень-серпень 1974, стор. 83-100.

Придаткевич Роман. Спомини про Миколу Шлемкевича. «Листи до Приятелів», січень-лютий-березень 1967, стор. 27-34.

Феденко Панас. Померла культурна людина. «Свобода», 16 березня 1966.

ОЛЕКСАНДЕР КУЛЬЧИЦЬКИЙ

ВВЕДЕННЯ В ПРОБЛЕМАТИКУ СУТНОСТИ ФІЛОСОФІЇ

I. ВСТУПНІ ЗАВВАЖЕННЯ

Філософічна праця сл. п. д-ра М. Шлемкевича під новим заголовком « Сутність філософії » є новим виданням тієї ж праці, що появилась у Львові 1934 р. накладом Наукового Товариства ім. Шевченка під заголовком « Філософія ». *Новим* виданням, не тільки з причини доцільного, як нам видається, достосування заголовку праці, до назви докторської тези автора у німецькій мові в університеті у Відні — « Das Wesen der Philosophie, Dissertation von Nikolaus Schlemkewytsch », (вільним авторським перекладом, якої є праця « Філософія » українською мовою з 1934 р.), як теж з причини мовних і деяких дрібних, для кращого розуміння тексту потрібних, стилістично-термінологічних справок, — але й з причини *інтенції,* наміреня видання. Не йдеться у ньому тільки про перевидання дуже вартісного своїм змістом філософічного твору, для звеличання пам'яті дійсного члена НТШ, визначного публіциста-філософа, але йдеться також про оформлення такого нового видання, яке б могло послужити справі *піднесення рівня філософічної культури* українського громадянства, на необхідність чого так переконливо вказував сам М. Шлемкевич у своєму есеї « Новочасна потуга » (Ідеї до філософії публіцистики) 1). Йдеться про видання, що могло б бути своїм змістом доступне *ширшим колам* зацікавлених світоглядовою проблематикою читачів-нефахівців, та могло б, принаймні частково заступити у деякій мірі, у нас відсутній, але дуже у західньо-европейських народів поширений та дуже потрібний рід філософічних творів, що їх прийнято називати *« введеннями у філософію »* — « Einführung in die Philosophie ». Книжка нашого автора насправді не може наслідком тонкости і складности деяких міркувань, та дуже широких обріїв своєї проблематики, без відповідного, критичного пояснювального комен-

---

1) « Життя і мислі » М. Шлемкевича, « Верхи життя і творчости », Нью-Йорк—Торонто, 1958, стор. 109-146.

таря, без вияснювальних завважень і деяких сутніх змістових доповнень, правити вповні за введення у *сучасну* філософію, але вставлення її тексту в цього роду *вияснювальне — доповнююче та коментуюче обрамування,* яке дозволило б її повнити частково ролю побажаного введення, видається наскрізь можливим. Основна ж бо проблематика книжки М. Шлемкевича, що торкається *« сутности філософії », тотожна* з тематикою згаданих впровідних праць, що саме *вводять у філософію,* відповідаючи перш за все на основне питання, *чим вона, ця філософія є, чим хоче бути.* Сам заголовок видання з 1934 р. у своїй дещо загадковій спрощеності — *« Філософія »* — немов домагається по собі « знаку запитання » — тобто ставить, як нам здається, питання, *чим філософія є, чи хоче бути,* — тоді, коли текст справді відповідає на питання про її сутність. Тому для більшої ясности видалось нам доцільним застосувати назву оригіналу докторської праці до її нового критичного видання.

II. СТРУКТУРА ПРАЦІ І СТРУКТУРА ЇЇ ПОЯСНЮВАЛЬНО-ДОПОВНЮВАЛЬНОГО ОБРАМОВАННЯ

а) ПОГЛЯД НА СТРУКТУРУ ЦІЛОСТИ ПРАЦІ

Праця М. Шлемкевича ділиться на І частину *історично-критичну,* що охоплює: А) змагання за поняття філософії: 1) абсолютистичні, 2) релятивістичні, та Б) клясичні визначення філософії в Платона і Канта — як теж II частину *систематичну,* в якій автор на фоні поданих попередньо досягнень, визначає свої власні ставлення до філософії і її поодиноких аспектів. Ця структура праці, невіддільна від змістових елементів, виникає із обставини, що « філософія не має загально визнаних досягнень » (за німецьким текстом праці: Ergebnisse), « чогось, щоб можна (науково) знати і посідати », і тому можливі різні її визначення. Вона « не є скам'янілий факт, вона перебуває в розвитку » (стор. 89 пр.), *) — « є історичною дійсністю ». « Тому треба визначити поняття філософії з історичних даних » (стор. 91 пр.) Цьому ствердженню відповідає в структурі праці перша її *історично-критична частина,* в якій автор, признавши в історичній перспективі факт « анархії філософічних поглядів », (стор. 90 пр.) і звідти зроджену бентежну обильність різнорідних визначень філософії, намагається передовсім їх якось усистематизувати, поділивши їх на 1) *абсолютистичні* і 2) *релятивістичні дефініції.* Абсолютистичні, — признають філософічним пізнанням абсолютну пізнавчу вартість, — за ними філософію вважається або 1) за *спеціялізовану* своїм *предметом* чи *методою науку, одну із наук між іншими науками,* — або 2) за « *творчу*

---

*) Числа стосуються до стор. праці М. Шлемкевича «Сутність філософії».

2) Гл. поясн. 79 (вони стосуються до стор. термінологічних і речевих пояснень О. Кульчицького до праці М. Шлемкевича, стор. 207-243).

синтезу », за узагальнення результатів дослідів поодиноких наук в одноцілому науковому світогляді, — або 3) за *загал, сукупність наук »* (Inbegriff der Wissenschaften), тобто за *систематизацію найзагальніших пізнань усіх наук у одній впорядкованій системі пізнань,* — чи то за *вступний розгляд пізнавчих підходів і пізнавчих досягнень в поодиноких науках.* Всі визначення філософії, що належать до згаданих трьох груп, можна назвати настільки *абсолютистичними,* наскільки філософічне пізнання зберігає у них стислий науковий характер, якого (не завжди досяжним) ідеалом є *абсолютна певність пізнання* наук. « Абсолютистичний » характер пізнання, що його признається філософічному пізнанню за згаданими визначеннями філософії, треба однак у практиці розуміти в доволі обмеженому і поміркованому сенсі. Автор, напр., підкресливши у третій підгрупі визначень, згідно з якими філософія є або *систематизацією загальних пізнань поодиноких наук, або досягнень* (тобто, як пізніше скажемо, — *загальною епістемологією, « наукою про науки »*) — спільну усім філософічним концепціям цього роду формальну *познаку загальности* пізнань, — приписує водночас *другій* підгрупі визначень, у яких філософія утотожнюється із творчою синтезою наукових світоглядів, — спільну познаку *гіпотетичности* 2) отже 3 тільки ймовірности, що очевидно заперечує *абсолютність* пізнання, якщо й *пізнання* цілковито не заперечує.

Історично-критична частина

Для другої релятивістичної групи визначень характеристичне намагання *визначити суть філософії відповідно до її історичних появ,* розуміти « конечність боротьби суперечних філософічних систем » (стор. 122 пр.). Протилежні філософічні погляди можуть бути — за релятивістичною концепцією — одночасно правдиві, напр., тому, що їх підмет, людський дух, скриває в собі різні напрямки й інтереси, й тому добачує у дійсності різні (очевидно односторонні) аспекти, — але й тому, що дійсність, яку філософія охоплює в ході часу в історичному розвитку, міняється (Куно Фішер) 3).

Ясно, що філософічне пізнання, за прихильниками такого погляду, не може мати у собі нічого абсолютного, воно релятивне, узалежнене від історичних умовин. Коли одні філософи у групі релятивістів приймають, як було сказано, твердження, що протилежні філософічні погляди можуть бути релятивно *правдиві,* то другі йдуть дальше у своєму релятивізмі і прий-

3) Гл. поясн. 108.

мають, що всі вони (філософічні погляди) можуть бути фальшиві, що вони навіть бувають *свідомо фальшивими видумками, фікціями,* але проте наскільки виправдують себе у практичному житті, не зважаючи на їх теоретично-наукову неправду, мають запевнену « практичну правдивість », *життєве виправдання.*

В інтерпретаціях і оцінках автора виразно пробивається його прихильність до релятивістичних ставлень у проблематиці визначення сутности філософії, що виявиться рішучіше, як глибоке пересвідчення автора у другій систематичній частині праці, де він намагатиметься дати власну оригінальну (наскільки це по півторатисячолітньому триванні таких спроб можливе), дефініцію сутности філософії, її завдань, значення і цінности для людини.

Як завершення своїх історично-культурних і філософічних міркувань, автор перед тим як перейти до другої систематичної частини своєї праці із власними поглядами на різнорідні аспекти філософії, представив два клясичні приклади філософської думки найвизначніших філософів — Платона і Канта — у їхньому відношенні до основної проблеми праці, — визначення сутности філософії.

Мішаний, почасти абсолютистичний, почасти релятивістичний характер філософії Платона виразно зазначується мало що не у перших рядках розділу про Платона : « Перша повна й найбільш впливова філософія, *платонізм,* охоплює *теорію вартостей;* вона хоче також дати *загальний погляд на світ і життя,* але й одночасно вимагає, щоб її вважати *найпевнішою наукою.* Вона так само виконує всі ті різнорідні функції, що *передаються філософії в релятивістичних теоріях* » (стор. 139 пр.). А далі (стор. 142 пр.) читаємо коротке резюме попередньо сказанного « цей короткий перегляд виявляє з яких різноманітних елементів збудована Платонова система. Це величавий будинок, де находимо *наукові, мистецькі* і *релігійні мотиви.* Бо працювали над ним розумне мислення, мистецька уява, почуття й релігійна туга ».

По суті не багато інакше мається справа із наявністю абсолютистичних і релятивістичних ставлень у філософа Канта. Збираючи в останній синтезі результати своєї аналізи кантових поглядів, М. Шлемкевич пише про філософічну концепцію Канта : « Отже з того виходить, що філософічна система не може складатися з *одних тільки загально важливих і конечних наукових* правд, але обіймає ще й *різні складники віри, які в багатьох місцях сходяться з теоретичними частинами* і в'яжуться з ними посередніми ланками. Це й те нове в кантівському понятті філософії, хоч воно й не знайшло собі вислову в його дефініції. Ми вже нераз підкреслювали, що всі *видатні системи — це бу-*

дівлі з ріднорідних частин. Зразу дивляться на них безкритично, *всі вони вважаються науковими,* потім *критика намагається прогнати ненаукові елементи з філософічної системи.* Кант затримує їх, розуміючи їх *велику вагу для життя,* для *загального погляду,* що його вимагають від філософії. Але він це робить у повній свідомості, що тут маємо діло не з науково доказаними правдами, тільки з такими справами, що за ними стоїть (як каже Кант) « інтерес розуму ». Це в кантівській термінології значить — справами, що в'яжуться із « *силою прагнення, з волею людини* » (стор. 158 пр.). *До «інтересу розуму »,* етичного чинника, що має свій вплив на філософічну думку, приєднується в Канта, як і в Платона, хоча у іншій формі, « *естетичний чинник* », що в Канта виявляється змаганням до суворої *архітектоніки філософічної системи,* ніяк невиправданої пізнавчими оглядами, а то й фальшуючої правильне пізнавче відображення дійсности. Що однак найбільше віддалює філософію Канта від абсолютистичного ідеалу вірности пізнання, це переконання, що відповідь на « найважливіші частини нашої жаги знання » можна знайти шляхом конечної, щоправда, *віри,* — і *тільки віри.* Звідси відомий вислів Канта, що критика (розуму) « *мусіла таким чином усунути знання, щоб створити місце для віри* ».

У другій систематичній частині праці, М. Шлемкевич, підготовивши її критично-історичним розглядом різнорідних визначень філософії в перебігу її історії, устійнює своє власне ставлення до філософії і своє визначення її завдань, спираючись однак частково на попередньо докладніше схарактеризованому, релятивістичному погляді на філософію Вільгельма Дільтая. Він переймає від Дільтая поняття *систем культури,* (« Kultursysteme »), що їх творять, напр., ділянки науки, мистецтва, релігії. Дільтай пов'язує поняття « систем культури » 4) із соціокультурними явищами « *одноформности функції в кожному індивіді, що належить до даної системи культури і приналежности індивідів, в яких виступає ця функція до одного гурту* » (стор. 126 пр.). Прикладами систем культури можуть бути, крім науки, мистецтва та релігії також « великі системи, що постали на ґрунті дійових виявів волі і розвиваючись, зрізничкувались, отже — *господарство, право,* коротко *системи ладу громадської діяльности* » стор. 126 пр.). Всі ці системи культури, *що до них треба зарахувати і філософію,* розвивалися *однорідною* функцією (напр. науковим дослідом, якщо йдеться про науку) і однаковою дією людських індивідів і збірнот, що дану функцію виконували.

---

4) Гл. поясн. 114.

Першим і основним завданням філософії — за Шлемкевичем — є *« критика »* (в розумінні об'єктивно-критичного розгляду) *« культурних систем »* (термін Дільтая) *науки, мистецтва, релігії*. Вона виявляє їх значення, показавши (і тут розпочинається власна, ориґінальна інтерпретація Шлемкевича), що наука є системою « абстрактних знаків » (за які Шлемкевич вважає наукові поняття) — для визначення « предметів пізнання » назверхнього універсуму — мистецтво є сполукою « наглядних ознак », мистецьких зображень і уявлень, що стосуються естетичних переживань внутрішнього універсуму — релігія — низкою символів Божеського Незбагненного. Наука, мистецтво, релігія є отже системами культури, що відповідають теоретичним, естетичним, релігійним переживанням людини. Переживання є єдиними, насправді доступними даностями нашого *внутрішнього психічного « універсуму »*, яких то даностей наукові поняття, мистецькі зображення і релігійні символи є відповідниками. « Внутрішнє універсум » теоретичних, естетичних, релігійних переживань, (яке М. Шлемкевич уявляє собі на зразок ляйбніцівської монади) 5) дає людині можливість « таким чином », припорядкувавши до згаданих переживань *« порядкові знаки »*, а саме — *поняття* в науці, *« наглядні ознаки »*, тобто мистецькі зображення — в мистецтві, *релігійні символи — в релігії*, — « мандрувати по даному, усвідомленому собі світі і з допомогою його фіктивних доповнень (тобто, понять) доходити до трансцендентного для людини... світу » (тобто назверхнього *універсуму*, пізнаючи його в науці), — уприявнюючи собі чи то « здобуваючи відомості », як каже М. Шлемкевич, про універсум в переживаннях мистецтва та *збагненням*, відчуваючи Божеську трансценденцію в релігії.

Другим завданням філософії, за Шлемкевичем, є *« підготова наукових формулюванъ проблем, що колисъ в перебігу історії філософії вважалися філософічними проблемами, та які із поступом наукових метод назріли до чисто наукової обробки »*. Тут філософія виступає як речник науки в громаді систем духової культури. « Вона намагається забрати з бурливого моря все, що сьогодні вже доступне для наукового формулювання, — і передати науковій системі, все, що до неї належить ».

Врешті філософія в завершенні своєї функції, спочатку критики культурних систем науки, мистецтва і релігії, а потім підготови наукових формулювань, усього, що в системах культури доступне для такого формулювання, вже в новій *ролі*

5) Гл. поясн. 239.

метафізики, визначеної двома познаками всеохоплюючої *універсальности,* а при цьому одночасно суцільности (стор. 190 пр.), сповнює ще одне завдання, невіддільне від розвитку духової культури, з якої воно зродилось. Про це третє завдання читаємо: (стор. 200 пр.). « Розвиток духової культури, як ми бачили, означає не тільки здобування щораз нових просторів дійсности, але й власний *ріст духу,* його *диференціяцію* й *упевнення окремих його частин.* Усамостійнюючись вони об'єднуються в нові системи. Зв'язок окремих країн розширеної держави духу розвільнюється. Грозить небезпека, що духовість розпадеться на низку *окремих держав. Тут метафізика представляє доосередню силу,* тенденцію замкнутости, суцільности розхитаної індивідуальности » (scilicet : епохи, доби...). Тут, основуючись на всіх ділянках духової культури, філософія, як метафізика одночасно досягає останньої характеристичної риси філософії: *універсальности* (стор. 200 пр.). Додаємо : *універсальности,* що означає одночасно не тільки скерованість на *загальність,* але й на одність (згідно із етимологією виразу, — uno-versum), — й тим самим скерованість на *суцільність,* одність у всесторонньості.

Таким чином, стверджена Шлемкевичем наявність двох познак у пропонованій ним концепції філософії, універсальности — в сенсі загальности і суцільности, набирала б органічного характеру, наскільки в самому понятті універсальности, як загальности, що визначається в « немов — органічним тяготінням до одности », містилася б познака суцільности.

Подана в перспективі загального огляду структури праці характеристика особистих поглядів М. Шлемкевича на сутність філософії з конечности надто зв'язка і коротка, й тому недостатня. Само собою до неї треба буде в дальшому повернутись, — покищо як *вступна інформація про унапрямлення праці,* вона відограє свою ролю в заздалегідньому насвітленні в деякій мірі *цілости структури виводів автора* і спричиниться до кращого зрозуміння поодиноких етапів його міркувань, що ними в пояснювальній площині займемося в дальшому ході нашого « Введення ».

б) СТРУКТУРАЦІЯ ПОЯСНЮВАЛЬНО-ДОПОВНЮВАЛЬНОГО « ВВЕДЕННЯ » У ПРАЦІ М. ШЛЕМКЕВИЧА

До структури праці М. Шлемкевича мусить стосуватися структурація пояснювального « Введення »-коментаря. Пояснень у праці вимагають передовсім відклики автора до поглядів різних філософів, що їх, зваживши на *історичний підхід* М. Шлемкевича до проблеми філософії, — багато, а що їх автор частково чи вповні характеризував самим лише прізвищем філософа, який

даний погляд заступав. Для читачів менше ознайомлених з філософією (а книжка, що має претенсію в деякій принаймні мірі заступати « Введення » у філософію, з природи речей на таких саме читачів мусить розраховувати), — необхідно тому до прізвища кожного названого у книжці філософа чи назви філософічного напрямку додати, хоч коротке, але вистачальне для зрозуміння даного місця вияснення. Крім цих відсилачів із згаданими виясненнями, доданих автором цього « Введення » до праці М. Шлемкевича, є у праці ціла низка виносок під текстом, які найчастіше тільки уточнюють джерела, що ними автор « Введення » послуговувався. Місце інших виносок на прикінці книжки, бо помістити обширних пояснень безпосередньо під текстом не було можливости. Читач може однак зустрітись із труднощами, залежними від обставини, що М. Шлемкевич заздалегідь вважає, що читачеві відомі погляди філософів, на яких він у своїх міркуваннях покликується. Деякі тонкості і складності міркувань тексту, що висловлюють особисті ставлення автора до поглядів різних філософів, також можуть видатися читачеві надто ускладненими і не зовсім приступними до зрозуміння. Тому на фоні з'ясованого перебігу думок автора буде потрібне інколи пояснення трудного до зрозуміння місця в структурі цілости тексту, та треба буде розвинути деякі думки автора та їх інтерпретувати, а інколи вказати (що для філософічного мислення найважливіше) на проблеми, які в цих « трудних місцях » заховані, тобто вказати на « непізнане в пізнаваному » 6).

Між цими тяжкими і проблематичними міркуваннями, що до них може дати причину хід думок автора, буде чимало таких, що для їх кращого зрозуміння і зглиблення варто взяти до уваги не тільки цей репертуар філософічних поглядів і думок, якими автор міг розпоряджати, пишучи свою працю. Звідси для сьогоднішнього редактора і впорядчика видання твору М. Шлемкевича виникає обов'язок, наскільки цього вимагає інтерпретація тексту праці, в поясненнях подбати в міру можливостей, виниклих із вузьких рам цього « Введення », *про необхідні доповнення ідей автора, що їх приніс розвиток філософічної думки вже після написання його праці.* До цього роду концепцій і напрямків філософічної думки, мала б, напр., належати передусім феноменологія (Е. Гуссерль і його школа), — теорія вартостей (Н. Гартман, Макс Шелер) з особливим узглядненням вартостей релігійного порядку, тобто із особливим узглядненням філософії релігії, — екзистенціялізм, як нова постать « фі-

6) Гл. поясн. 10.

лософії життя » — філософія світогляду В. Дільтая і К. Ясперса і т. п.

Серед пропонованих доповнень одно заслуговує на особливу увагу та повинно зайняти центральне місце. Наскільки метою праці М. Шлемкевича є випрацювати *власне визначення філософії на фоні історичного перегляду різних його попередніх постатей* та наскільки це завдання в його праці в міру цих можливостей, що їх дає тисячолітній історичний розвиток філософії із безліччю спроб визначити сутність філософії було оригінально здійснене, — доцільно для кращого увиразнення своєрідного і особистого ставлення автора до філософії, подати теж і проаналізувати таке її — філософії, визначення, яке б відповідало *сучасному станові її розвитку.* Тому, спираючись на зразковому тритомному, виразно *посібникового характеру* (що в цій ситуації вельми вказане) виданні п. з. « Lehrbuch der Philosophie, Prof. Dr. Johannes Hessen, E. Reinhardt Verlag, München-Basel 1950 », було доцільно таку сучасну дефініцію філософії якщо не устійнити (бо про остаточне устійнювання понять у філософії трудно говорити), — то принаймні запропонувати читачам, з метою влегшити їм зрозуміння місцями подібних, місцями відмінних думок М. Шлемкевича. Цей посібникового характеру сучасний погляд на сутність філософії повинен би, щоб стати справді вповні корисним для інтерпретації тексту Шлемкевича, бути поданим читачам ще перед розглядом ставлень самого автора.

Для структурації пояснювально-доповнювального обрамування праці нашого автора, виникають отже із наших завважень наступні вказівки : 1) Треба на вступі розглянути сучасне, (так би мовити, « клясичне » в розумінні приблизно загально-прийнятого для сучасного стану філософії) узгіднене визначення філософії, яке запропонував Й. Гессен, 2) потім, відзначаючи тільки *найосновніші лінії перебігу міркувань* М. Шлемкевича про вже згадані *абсолютистичні* і *релятивістичні* визначення сутности філософії в історичній перспективі її розвитку, — треба взяти до уваги ці тонкості і ускладнення міркувань автора, які вимагають інтерпретації і вияснення, 3) далі, якщо бажається надати творові М. Шлемкевича до деякої міри теж і ролю введення у філософію, слід з'ясувати його думку із деяким узглядненням та у перспективі *сучасного* стану філософії і *сучасних* її надбань. Очевидно, при цьому вичисленні завдань не йдеться про їх часову черговість, тільки про їх врахування в плян « Введення ».

III. СПРОБА СУЧАСНОГО ВИЗНАЧЕННЯ СУТНОСТИ ФІЛОСОФІЇ Й. ГЕССЕНА В ЙОГО ПОСІБНИКУ ФІЛОСОФІЇ « LEHRBUCH DER PHILOSOPHIE »

В тритомному виданні згаданого посібника, що охоплює в першому томі « Вчення про науки » (Wissenschaftlehre), в другому « Вчення про вартості » (Wertlehre), в третьому « Вчення про дійсність » (Wirklichkeitslehre), — вже сам поділ насуває *деякі думки про сутність філософії*. Автор у широкому вступі (90 сторінка) намагається визначити поняття філософії, *виходячи із цих же самих вихідних позицій, що й М. Шлемкевич*. Читаємо в Гессена : « Як вчення про науки, філософія має за найближче завдання *зайнятись передусім собою* ». « Теж і *філософія хоче бути наукою* ». Тому « вчення про науки » починається « філософією філософії », тобто « філософічним *зглибленням* » (« Ergründung ») філософії, виясненням її сутности. 7)

Замірене Гессеном « зглиблення філософії » з метою відкрити її сутність йде цим же шляхом, що його вибрав М. Шлемкевич. « Щоби дійти до дорівняного визначення сутности філософії, слід перейти від *визначень понять філософії поодинокими філософами до історичного фактичного стану* самої філософії ». 8) У М. Шлемкевича читаємо : « спроба визначення філософії спиратиметься на двох засновках... 1) що філософія це факт... 2) але не якийсь скам'янілий факт, вона перебуває в розвитку, в кожному разі вона є історичною дійсністю » (стор. 89 пр. — підкреслення наше). « Тому треба визначити *поняття філософії з історичних даних* 9). Ціла різниця у виконанні однакового заміру : Шлем-

---

7) Dr. Johannes Hessen, Lehrbuch der Philosophie, München, 1947., T. I., стор. 15.

8) W. Dilthey, Das Wessen der Philosophie, Leipzig, 1921., стор. 2.

9) Праця М. Шлемкевича, стор. 89.

кевич спирається на основній аналізі *цілої низки* визначень *модерних філософів* та на систематизації цих визначень, — Гессен обмежується до зіставлення і порівняння деяких довільно обраних визначень філософії *« великими »* філософами минувшини і теперішньости, щодо їх репрезентативности не може бути сумнівів. Вони дібрані однак так, що на погляд дуже великі розходження поміж ними не виключають існування формальних подібностей, що допускають спільне визначення. Наприклад схоластик Альбертус Маґнус вважає, що предметом філософії є (чи принаймні може бути) « усе, що його можна знанням охопити » (« Quid est scibile »). В іронічній парафразі формульовано інколи це визначення « знання про все пізнавальне і дещо інше » (« de omnibus scibilibus et quibusdam aliis »). Геґель вважав філософію за *« науку про абсолют »* (безумовне буття, що « є через себе і що його розуміється із нього самого »), — Вундт « за *загальну науку, що має поєднати загальні пізнання поодиноких наук у несуперечливій синтезі »*, — Віндельбанд за *« критичну науку про загально зобов'язуючі вартості »*, — а Арістотель за « cognitio ex principiis », « пізнання із праоснов ». Розходження між визначеннями прямо вражають. Проте, за Гессеном « можна, не зважаючи на всі змістові різниці завважити деякі спільні *формальні сутні риски* » (Wesenszüge), що їх мають подані дефініції (як і багато інших тут ненаведених). До цих спільних рис треба (за Гессеном) передовсім зарахувати 1) *неемпіричний, розумовий, раціональний, навіть спекулятивний* 10) характер філософічного пізнання. Далі 2) філософічні системи визначаються своєю « всеохоплюючою скерованістю » (« allumfassende Intention »). Та ця скерованість не унапрямлена на цей чи інший предмет пізнання зокрема, але на *загал, сукупність предметів пізнання* (« Gesamtheit der Erkentnisgegenstände »), отже на *тотальність речей,* чи точніше предметів пізнання (« Totalität der Dinge » 11). 3) Філософія будучи тотальним пізнанням є *« універсальною наукою »,* при чому під універсальністю розуміється згідно із етимологією слова « uno-versum » скерованість пізнання, його зверненість (інтенціональність) на загал предметів пізнання і їх *одність* (uni-tas від unus), отже тим самим їх *суцільність, « цілокупність »*.

Та вище розглянена « універсальність « філософії, це прикметність, що торкається її змісту, а не тільки форми пізнання, як, напр., попередньо згадана « раціональність » чи властивість

---

10) Спекулятивним пізнанням називаємо сперте на міркуванні пізнання, що переходить межі можливого досвіду.

11) J. Hessen, op. cit., стор. 22.

« спекулятивности », ще не вистачає для її характеристики : філософія є не тільки *універсальним,* отже *загально тотальним* знанням, що охоплює « усуцільненість загальности », в розумінні (загалу предметів пізнання), — вона не тільки унапрямлена на суцільну *широчінь* пізнання, але й вникає теж і у її найглибшу *глибінь,* досягає *коріння* речей, хоче тим самим бути *докорінним* (« radix » — корінь), *радикальним* пізнанням. Вона *намагається пізнати тотальність буття із праоснов буття,* шукає у своїй універсальності за *підвалинами буття,* що нагадує арістотелівську дефініцію філософії : « cognitio ex principiis », « пізнання із праоснов », пізнання цього що найвнутрішніше у світі, « що світ у нутрі об'єднує », « was die Welt im Innern zusammenhält » 12).

Визначення філософії як « радикального », докорінного знання вимагає ще дальшого доповнення. Загал предметів пізнання творить цілісно-тотальне і докорінно-радикальне у філософії пізнаване *« універсум ».* На це універсум, коли йому ближче приглянутись, складаються *два засяги* (« Bereiche ») : універсум, назверхне універсум, в часі і просторі розтяжна дійсність, — назверхній світ, *космос,* — та *внутрішній світ, мікрокосмос* переживань, почуттів, хотінь, думок, внутрішній світ духу, *внутрішнє універсум* — згідно із словами Ґете : « Im Innern ist ein Universum auch ». Цей внутрішній світ, це одночасно світ ідей і вартостей, вартостей правди, добра, краси, святости. Саме це внутрішнє універсум у філософічних творах набирає найчастіше значення *ядра дійсности.* Наскільки думка філософа звертається саме на це внутрішнє « універсум » думок, ідей, почуттів, скеровуючись на власне нутро філософа, філософія набирає аспекту *самопризадуми духу над духом, самооглядання і самопізнання духу.* Як універсальне пізнання — філософія, однак охоплює і засяг назверхнього універсум, та бувши самоогляданням і самопізнанням духу (« Selbstanschauung des Geistes ») є одночасно розгляданням і пізнанням світу і універсум, позадухової (екстраментальної) дійсности.

Оце розглянення унапрямлень філософічного пізнання наближує нас до її визначення та водночас дозволяє нам простежити внутрішню складність розчленування філософії на її поодинокі, але між собою тісно пов'язані ділянки. Самопризадума *духу* над *собою* відслонює в ньому 1) *теоретичну і* 2) *практичну дію і поведінку.* Філософічна рефлексія над теоретичною дією нашого духу, це *« пізнання нашого пізнавання »,* це призадума над його родами, способами (модальностями) і передовсім над його межами (це за грецьким терміном « гносело-

12) **Наведення із « Фавста » Ґете.**

гія », від « гносіс » — пізнавання), або інакше « теорія пізнання », інколи (за Кантом) « критика пізнання ». Тоді, коли філософія замість розглядати *функцію пізнавання*, в її загальності розглядає *поодинокі науки*, щодо їх *елементів і метод*, вона перетворюється в т. зв. *епістемологію* (від грецького слова « епістеме » — наука), отже « в науку про науки ».

Коли знову йдеться про філософічну рефлексію над практичною поведінкою людини, яка торкається *різних цілей людської дії*, тобто *вартостей*, що їх хочемо нашою дією здійснити, — найчастіше вартостей « пожиточности », але й етичних вартостей, морального добра, чи релігійних вартостей побожности, святости, чи вартостей естетичних (краси, величі, понадности) — тоді філософія стає « аксіологією » (від грецького слова « аксіос » — гідний, вартісний).

Скеровуючи своє пізнання на « буття в собі », « буття як таке » назверхнього і внутрішнього « універсум », філософія стає в свою чергу вченням *про буття*, *онтологією* (« то он » — по грецьки — « те що є »), вченням, що розглядає головне т. зв. *категорії*, такі найзагальніші форми буття як, напр., час, простір, причиновість, взаємодію. Коли філософія намагається вникнути в *недоступну для досвіду суть буття*, в *позаявищні праоснови буття*, — вона йменується метафізикою. З комплексу проблем онтології і метафізики виділяється коло проблем, що його творять: найнедосяжніші питання буття як питання про Бога, призначення людини і найглибший сенс історії людства та сутність космосу, назверхнього універсум. Ці проблеми виявляють тенденцію викристалізовуватись в системах філософії як суцільних світоглядах 13) (« Weltanschauungslehren »), що можуть охоплювати собою *філософічну антропологію*, тобто вчення про *цілість людини в стосунку до цілости світу*, *космологію* (або філософію природи), вчення про *сутність космосу як назверхнього універсум*, — *врешті (філософічну)* теологію, вчення про Бога як творця космосу і людини. Подана далі схема *дозволить читачеві праці М. Шлемкевича вміщувати поодинокі аспекти і проблеми його міркувань в наміченій нами перспективі завдань філософії, визначуючи їх « логічне місце » в цілості схеми, що для розуміння філософічного* твору вельми корисне. Для належної інтерпретації твору М. Шлемкевича не досить однак схему оглянути, треба її ще зрозуміти і *засвоїти*.

---

13) Світогляд можна б якнайкоротше визначити як суцільність поглядів на світ — універсум.

СХЕМА РОЗЧЛЕНУВАННЯ УНАПРЯМЛЕНЬ ФІЛОСОФІЇ НА ОСНОВІ ПОГЛЯДІВ Й. ГЕССЕНА.

А) Філософія як «самооглядання духу». (Ідеальна філософія).

I. *Вчення про науку* в розумінні наукового пізнання, *ноетика* (від грецького слова « ноезіс » — пізнання) (Wissenschaftlehre).

1) Логіка (наука про правила, норми мислення).

2) Теорія пізнання (« Критика пізнання » в Канта), гносеологія.

3) Епістемологія (« наука про науки »), вчення про методи і елементи наук 14).

II. *Вчення про вартості : Аксіологія* (Wertlehre).

1) Етика (вчення про вартості морального добра).

2) Естетика (вчення про вартості краси, величі, понадности) (Anmut).

3) Філософія релігії (вчення про « Святе »).

Б) Філософія як світогляд (Реальна філософія).

III. *Вчення про дійсність* (« Wirklichkeitslehre »).

1) Онтологія (вчення про « модальності », « категорії », загальні форми буття).

2) Метафізика (вчення про « позаявищну », *[трансфеноменальну]* сутність буття).

3) *Вчення про філософічний світогляд* (« Weltanschauunglehre »). Воно охоплює : а) *філософічну антропологію,* б) космологію, в) *філософічну теологію.*

Ясно, що попередньо подана схема являє собою тільки *ідеальне відображення впорядкованости ділянок філософії,* яка

14) Гессен не відрізнює епістемології від гносеології. З огляду на далекосяжний і самостійний розвиток епістемології в останніх часах, слід її, за нашим поглядом, розглядати окремо.

фактично в ніякій системі філософії не є вповні здійснена. На ділі різні розчленування філософії, заступлені зовсім не рівною мірою в поодиноких філософічних системах, та далеко не завжди, (напр., онтологія, метафізика і вчення про світогляд), виразно від себе відділені. Навіть основні познаки філософії (універсальність і докорінність) не мусять бути здійснені в *кожному* філософічному творі. Наведений Гессеном філософ Ґеорґ Зіммель, наприклад, так пише про скерованість філософічного універсального пізнання на цілість буття : « філософ не мусить само собою завжди говорити про *цілість,* (щоб докладніше « виразитися » цього цілком не може), але яке б *спеціяльне* питання логіки, моралі, естетики, релігії він не заторкував, він це *робить як філософ тільки тоді, якщо у цьому живе відношення до цілости буття » 15).* Цю ж думку висловлює Ніцше своєю поетичною мовою : « філософ намагається у собі відчути суцільний тон всесвіту і висловити його поняттями » 16).

Коли йдеться про коротке і зв'язке визначення філософії можна за Гессеном навести такі два формулювання : *« філософія є знанням, що намагається пізнати із праоснов, тобто принципів буття »),* (« aus letzten Gründen «) тотальність буття », — та, — *« філософія є універсальним знанням* 17), *спертим на пізнанні праоснов буття, що здійснюється в самопізнанні духу і світоглядовому пізнанні світу »* (« sich in Selbstanschauung und Weltanschauung vollzieht »).

Саме завершене, дуже тільки обрисове обговорення *цілости* проблематики визначення поняття філософії М. Шлемкевича, що згідно із сучасною « теорією цілости » (Ganzheitstheorie) повинно було попереджати розгляд її частин, — як теж і вглянення в сучасний стан проблеми визначення філософії, дозволяють розглядати у дальшому наше « Введення » прямо як пояснювальний і доповнювальний коментар.

Читач, прочитуючи *уперед* поодинокі розділи твору М. Шлемкевича, та відтак ті частини « Введення », що до них мають відношення, їх частково *виясннюють* чи *доповнюють,* — сподіємося, — глибше вникне в розуміння тексту праці М. Шлемкевича та всесторонніше охопить різні аспекти її філософічної проблематики.

---

15) Georg Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig, 1912, стор. 12.
16) J. Hessen, op. cit., стор. 22.
17) На нашу гадку, як теж на думку М. Шлемкевича, тільки частково можна вважати філософію за науку в стислому розумінні, тому вживаємо терміну « знання ».

IV. ПРОБЛЕМАТИКА ХОДУ ДУМОК ІСТОРИЧНО-КРИТИЧНОЇ ЧАСТИНИ ПРАЦІ М. ШЛЕМКЕВИЧА

а) ВСТУПНІ МЕТАФОРИЧНІ НАТЯКИ НА ПРОБЛЕМАТИКУ

Подібно як Гессен М. Шлемкевич підходить до завдання визначити сутність філософії з історично-критичної вихідної позиції. На вступних сторінках праці наш автор дає загальний напрямок своїх дальших міркувань метафоричними образами, виявляючи вже оцим відкликом до метафор наявність у філософії (про що мова буде дальше) *естетичного чинника*. У М. Шлемкевича читаємо : « Хто входить у край, де думає провести життя, той пробує скласти собі загальне його поняття. Він розпитує тамошніх мешканців і порівнює їхні слова із своїми ще свіжими й неповними враженнями » (стор. 90 пр.). Не інакше, як пригадуємо методологічно поступив Гессен. Саме критичне зіставлення і порівняння історично даних визначень філософії, поданих самими філософами в ході розвитку філософії, являє собою історично-критичний підхід до визначення сутности філософії. Дальші метафоричні окреслення сутности філософії, які вжив М. Шлемкевич у « Вступі », є запереченням влучности іншого теж метафоричного висловлення філософа Еріха Бехера, що для зображення метафізики (гл. схему стор. 183) вжив метафори, розглядаючи філософію як « виніжнену і хворобливу царицю, що вимагає допомоги її сестер, поодиноких наук, та такої ж зміцнюючої *страви досвіду*, якою ці сестри — науки втримують своє здоров'я в доброму стані ». Іншими словами : філософія — за Бехером — *засвоюючи собі методи наук* « як зміцнюючу страву досвіду », повинна *стати однією з наук*. Шлемкевич не погоджується з метафорою, видуманою Бехером і пропонує читачам іншу, свою, порівнюючи філософію до *юнака*, який з

природи речі, шукає щойно своїх шляхів у світі, шукає знання про світ навмання (можна б сказати, випереджуючи дальші міркування Шлемкевича, шукає (згідно з сучасною розвитковою психологією) за *суцільним, розумово обоснованим світоглядом*. Оцими метафоричними порівняннями вступу немов « викрапкована » основна лінія дальших міркувань Шлемкевича, що заперечують абсолютистичні погляди таких філософів як, напр., В. Віндельбанд, які хотіли б надати філософічним пізнанням характеру *наукової певности* і перетворити філософію в одну із наук. М. Шлемкевич навпаки прихиляється до релятивістичних поглядів, що признають філософічному знанню, ніяк не заперечуючи його основоположної важливости для людини, *тільки релятивну,* тобто *зумовлену умовами і перспективами пізнавання тією пізнавчою структурою, як теж скеруванням пізнання на різні аспекти пізнаваного, спроможність осягнути в науці потрібний ступінь певности.*

б) АБСОЛЮТИСТИЧНІ ПОГЛЯДИ В ІСТОРИЧНО-КРИТИЧНОМУ ПІДХОДІ: ФІЛОСОФІЯ ЯК НАУКА ПРО ВАРТОСТІ (В. ВІНДЕЛЬБАНД, Г. РІКЕРТ).

Щоби розглядати філософію як науку, чи як *одну* з наук, необхідно, щоб вона мала свій окремий *предмет пізнання* і свою *методу* пізнавання. За Віндельбандом — філософія відповідає цим вимогам. Вона є критичною наукою про *загально-важливі вартості* — при чому термін « критична наука » стосується до *методи* філософії, а терміни « загальноважливі вартості » — до *предмета філософії*. Про ці вартості можна, покищо, загально сказати, що вони належать до чотирьох ділянок : *правди,* що її формальний бік визначує наука *логіки* — *добра,* що про його суть говорить *етика* — *краса,* що її передумови та її сутність і дію на людину вияснює *естетика* — *святости і святого,* що їх намагається з'ясувати *філософія релігії.* Ці вартості є, чи бувають цілями дій людського духу, що його самопізнання, призадума над самим собою є, як знаємо з виводів Гессена, побіч знання цілости світу, — основним завданням філософії (гл. схему Гессена, стор. 183).

Це доволі ясне і виразне визначення філософії за Віндельбандом, попереджене в праці М. Шлемкевича труднішим до зрозуміння виводом сутности вартостей на основі поданого Віндельбандом розрізнення і розгляду « законодавства природи » і « законодавства норм ». Наскільки саме вчення про вартості « Wertlehre » є цією ділянкою філософії, яка зазнала вже після появи праці М. Шлемкевича найдальших поступів, порадно для

кращого прояснення *проблематики вартостей* уперед спинитися в *доповнювальному порядку завважень « Введення »*, на найважливіших сучасних поглядах на сутність вартостей та їх стосунок до дійсности, без наміру однак *вичерпно* представити надзвичайно складну сучасну теорію вартостей.

в) ДОПОВНЮВАЛЬНІ ПОГЛЯДИ НА СУТНІСТЬ ВАРТОСТЕЙ ЗА СУЧАСНОЮ АКСІОЛОГІЄЮ У СВІТЛІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ

Доповнювальний коментар, щодо суті вартостей тим потрібніший, що в дальшому ході міркувань автор нераз заторкує проблематику стосунку вартостей до дійсности, зокрема у розділах про Платона і Канта, які в історії філософії відомі як предтечі і засновники філософічної теорії вартостей. Світ ідей в Платона невіддільний від вартостей захованих і здійснених в ідеях Добра і Краси. У справі етичних вартостей могутньо лунає голос Канта : « Немає нічого на світі, ні поза ним, щоб ми могли признати за *добро* (отже *моральну вартість*), як тільки *добру волю* » 18), — вміщуючи таким чином джерело вартостей у *нутрі людини,* але не як вияв *індивідуальних, проминальних забаганок, тільки постійних постулятів понадіндивідуального людського Духу.* Давно вже у філософії закорінена проблематика сутности вартостей, в новішій добі находить свого першого модерного дослідника в особі німецького філософа Р. Льоце 19), що перший вводить у філософію поняття « вартости », (Wert), підкреслюючи притаманний для неї *характер загально визнаної важливости, « признаности »* (« Geltung ») з боку *підмета, що вартість переживає.* Психологічний напрямок теорії вартостей (A. Meinong) 20), (Chr. Ehrenfels) 21) зводять головно вартість лише до почуттєвого явища переживання вартостей, до її т. зв. *« емоціональної презентації »,* форми і способу появи вартостей перед нашою почутєвістю. М. Шлемкевич інколи схиляється до цього погляду. Нео-кантіянський напрямок (W. Windelband і саме H. Rickert), розглядані М. Шлемкевичем, добачують у вартостях передовсім характер « загально важливої признаности » (Geltung), що дозволяє цим філософам розрізнити дві ділян-

---

18) Grundlegung der Metaphysik der Sitten, E. Kant, J. Hessen, op. cit., стор. 15.

19) Rudolf Lotze, нім. філософ, 1817-1881, у своєму головному творі « Мікрокосмос » розглядає стосунок людини до дійсности, правди і вартостей.

20) Adolf Meinong, 1853-1920, нім. теоретик вартостей і психолог, — головний твір « Психологічно-етичні досліди ».

21) Christian Ehrenfels, нім. психолог 1859-1932, автор твору « Система теорії вартостей.

ки дійсности, — ділянку природи з її « природніми *закономірностями* » і ділянку *духу* із нормами, правилами етичного, мистецько-естетичного і релігійного діяння. Льоце не без перебільшення ставить твердження, щодо можливости об'єктивного пізнання норм. За тим твердженням « в почуттях вартостей речей і їх відносин, наш розум розпоряджає таким же поважним об'явленням, яке посідають принципи розумового дослідження у *досвіді* як у свому необхідньому знаряді » 22).

У дальшому своєму розвитку теорія вартостей в Макса Шелера 23) і Ніколяя Гартмана 24) збагачується притягненням і застосуванням до розгляду сутности вартостей *феноменологічної методи Едмонда Гуссерля* 25), про яку буде мова дальше. Покищо обмежимося до найпростішого представлення феноменології, як дослівно « виявлення феноменів » « проявів », що « являються нашій свідомості » *« як це, що її дане »*, — при одночасному *зреченні* з нашого боку із усякого звичайного для свідомости вимагання якось те « дане » у свідомості вияснити у модальностях, — способах його екзистенції, його стосунках зі світом і з нашою істотою. Феноменологічний підхід зводиться, отже *вповні* до даної *нашій свідомості « есенції », сутности* пізнаваного 26). « Якщо свідомість скерована на щось пізнавальне, — є *свідомістю чогось*, то в переживанні тієї свідомости вміщене не тільки існування тієї свідомости, але й свідомість (усвідомлення) того, чого свідомістю є дана свідомість » 27). В переживанні вартости естетичної чи етичної, напр., геройської дії, міститься таке « уприявнення » дії, що « чітко » (« prägnant ») ставить перед нами об'єкт, сутність героїзму ставить його в цілій ширині (« Förderung der Umfänglichkeit »), « звільняє наш об'єкт від усякого чужинного освітлення (« Freiheit von Fremdbeleuchtung ») та сприяє тому нашому захопленню (« Ergriffenheit »), без якого ми б у вартості не добачили того, що в ній міститься, наскільки *побіч любови*, що засліплює, існує любов до вартостей, що відкриває на них очі » 28).

---

22) Rudolf Lotze « Mikrokosmos », T. I., стор. 275.
теорії вартостей ».

23) M. Scheler, 1874-1928, нім. філософ, що переніс методу феноменології на ділянку теорії вартостей, в особливості етики (гл. схему Гессена).

24) Nicolai Hartmann, 1882-1950, нім. філософ, у своїй онтології розрізнює чотири шари дійсности — матеріяльність, органічність, психічність, духовість.

25) E. Husserl, 1859-1950, нім. філософ, творець феноменологічної методи « споглядання сутностей » (Wesensschau).

26) J. Lyotard, La Phenomenologie, PUF, 1956, стор. 7.

27) G. Schischkoff, Philos. Wörterbuch, Kroner Verl., Stuttgart, 1957, стор. 454.

28) J. Hessen, op. cit., Wertlehre, стор. 14.

Результат гуссерлівської феноменологічної методи « споглядання сутностей » (« Wesensschau »), застосованої до вартостей, передає Гессен, так : ...« коли стоїмо у подиві перед геройським чином і ми « внутрішньо » захоплені душевними вартостями людини, маємо виразне почування, що ми переживаємо ці вартості не *по боці наших суб'єктивних почуттів*, але по *боці об'єкту*, по *боці предметовости*. В таких випадках йдеться про щось *понадсуб'єктивне*, що відтягнене від самоволі суб'єкту, який переживає, — йдеться про щось *об'єктивне*, і в деякому розумінні *абсолютне* » 29).

Ніколяй Гартман, що для « уприявнення вартостей » притримується феноменологічної методи « споглядання сутностей », допускає, а то й вимагає, в дальшому ході досліду вартостей, притягнення до співдії теж і філософічної рефлексії, — вже *розумового* розгляду, (а не тільки феноменологічної аналізи переживання). Коли перейдемо від кола феноменологічної методи на позиції логічного « редукційного » міркування, що зводить явища до їхніх основ, та розглянемо сутність *наперед феноменологічно управненої вартости*, то треба буде в площині « редукції » визначити вартість, як *заспокоєння потреби* людини, при чому, очевидно, мова не тільки про заспокоєння *потреб життєвих, вжитковими* і *біотичними вартостями*, напр., одежі чи поживи, але про заспокоєння *духових* потреб, етичних, естетичних, релігійних, соціяльних.

Здавалося б, що наскільки всі потреби людські зазначуються в індивідуальних суб'єктах, теж і вартості, як заспокоєння потреб матимуть індивідуально-суб'єктивний характер. Тим часом навіть змислові потреби, поза індивідуальними аматорськими уподобаннями, є в великій мірі, наслідком подібности людських природ, *спільні* усім людям і тим самим відповідні « вжиткові » чи « біотичні » життєві вартості мають у великій мірі загальне признання. Існують однак вартості духові, що не тільки є загально цінені, признані, але що в їх дізнаванні *міститься, бо відчувається зобов'язаність їх признавати, наскільки людина нормально зазнає цих вартостей*.

Погляди двох корифеїв теорії вартостей Шелера і Гартмана на способи, тобто « модальності », « *признавання вартостей* » з боку цих одиниць, які вартості ці відчувають, дещо відмінні. За Гартманом в *самому бутті вартостей міститься почуття, що вартості « повинні бути »*. Повинна бути краса, *повинно* бути добро, *повинен* бути Бог ! Цю « повинність буття » Гартман

---

29) J. Hessen, op. cit., T.I, стор. 37.

називає « *ідеальною повинністю буття* ». Від цієї *ідеальної* треба відрізнити *актуальну повинність бути*, яка виступає скрізь там, де дана нам *сфера дійсности не виявляє вартостей*, що їх очікуємо і які у ній *повинні* бути. « Актуальна повинність бути » в стосунку до якоїсь вартости, не конче *веде до дії для здійснення тієї вартости*, бо, напр., така дія може виявитись неможливою. Наскільки однак актуальна повинність бути натрапляє на одиницю, що пізнає *нестачу вартости* в даній сфері і готова хотіти здійснити вартість, вона вже для даної одиниці вміщує в собі *повинність діяти для здійснення даної вартости.*

Шелер відрізняє *ідеальну* повинність буття і *нормативну* повинність буття. Ідеальна повинність буття стосується до можливого існування вартости. Наскільки це *можливе, нереальне існування розглядається в стосунку до людського хотіння, що може його здійснити*, стає воно *нормативним*, тобто стає *закликом до здійснювання.* Ці дуже тонкі розрізнення не міняють *основної обставини*, дуже важливої для сутности вартостей: так чи інакше від вартостей *невіддільний чинник « повинности буття »*, що перетворюється в звернений до людини *заклик та обов'язок* їх здійснювати. Цю « об'єктивність » вартостей, що висловлюється в їхній « потребі доповнення », як каже Бонгефер (Bonhöffer), треба розуміти « доповнитися здійсненням », найкраще відчуваємо « коли наше суб'єктивне цінування вартостей і їх хотіння *відхилиться від об'єктивного цінування* та коли ми себе за те засуджуємо і з цієї причини відчуваємо каяття ». « Ми в певному значенні схиляємо чоло перед чимсь, що безумовно вартісне, перед абсолютною вартістю » 30). Загальний висновок : « Проста призадума над переживанням вартости, доказує, що *разом із переживанням вартости*, переживається її об'єктивність » 31).

Підсумовуючи наші « аксіологічні » міркування, пригадуємо, що в них можна розрізнювати переживання вартости (« Werterleben »), *вартість, як якість* в переживанні (« Wertqualität ») і *ідею вартости*. Переживання вартости, як *психологічний феномен*, як просте « уприявнення психічної даности », можна належно уприявнити феноменологічною методою « споглядання сутностей », за Е. Гуссерлем, — але теж можна і треба пояснити логічним « редукційним » міркуванням, що зводить (reducet) феномен до його передоснов і передумовин, — *заспокоєння потреб людини.* Це заспокоєння потреб, якщо йдеться про вартості, здійснення яких творить *культуру*, — вартості теоретичні,

---

30) J. Hessen, op. cit., стор. 37. Т. I.
31) Ibid.

естетичні, етичні і релігійні, що торкаються духових потреб не індивідуальної людини, в дійсності частково має суб'єктивний характер, бо довершується в людському суб'єкті. Але тому, що торкається *духових* потреб, довершується в *людині*, в її *повному і справжньому надіндивідуальному* розумінні як « *людині взагалі* », як « genus humanum », — має і *понадсуб'єктивний*, об'єктивний характер. Суб'єктивному переживанню вартостей (наскільки « вартість є все вартістю для когось ») відповідає по об'єктивному боці « *прикметність якоїсь речі* » (« Dinges », речі, — в розумінні « довільно обраного відносно предмета пізнання »), що цьому предметові приналежить у відношенні до підмета, який цю вартість відчуває » 32). Ці « вартіснені » властивості речей *сприймаються людиною перед речевими* властивостями (люди, напр., є « симпатичні », або « несимпатичні ») ще перед тим, як знаємо *речеві даності*, завдяки яким ми їх вважаємо симпатичними, або несимпатичними. Таким чином за Шелером — *пізнання вартостей має першість* перед будь-яким « теоретичним охопленням » (« Auffassung ») 33).

Це розпізнавання вартостей у речах і особах довершується не розумовим шляхом, але шляхом зверненої на предмети функції « *інтенціонального почування* » та може далі довести до пізнання вартостей шляхом їх « уприявнення », завдяки « феноменологічній » методі « споглядання сутностей ». Шляхом логічної вже « редукції » доходимо (за Гартманом) до концепції « ідеї вартостей », яким Гартман признає в *платонівському розумінні*, справді *об'єктивне буття*, незалежно від індивідуальних суб'єктів, які сприймають ці ідеї, але з тим обмеженням, що це буття є « *ідеальне* », *може мати місце тільки і виключно в людській свідомості*, як існування, напр., геометричних фігур. Тим не менше це буття не тільки незалежне від суб'єктивізму суб'єктів, але і справді *об'єктивне*, маючи навіть *характер абсолютности*, наскільки, не зважаючи на свою *ідеальність, воно ставить перед людиною вимогу* (стосовно до етичних принципів, — Кант говорить про « категоричний імператив ») *свого здійснення*, вимогу тонко аналізовану Шелером і Гартманом.

Теорія вартостей, що особливо у цій формі, яку їй надали Шелер і Гартман, творить дійсно *дуже важливу і чи не найважливішу для людини ділянку знання* (за екзистенціялізмом « жити — значить вибирати » — « vivre c'est choisir » — а *вибирати* значить признавати чомусь більшу вартість) — була

---

32) Ibid., стор. 27.
33) W. Segmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart, Verl. Kröner, стор. 112.

Віндельбандом (повертаємося до тексту праці М. Шлемкевича) признана за найістотнішу ділянку філософії, яка філософії єдино може надати *познаку науки*. М. Шлемкевич ставиться до погляду Віндельбанда з багатьома застереженнями, які з релятивістичної точки зору викликають сумнів щодо існування об'єктивних вартостей. Саме через те було потрібно порядком доповнення познайомити читача із дальшим розвитком теорії вартостей, а тим самим із об'єктивним станом справи в сучасній філософії, тим паче, що ця теорія займає в сучасній філософії *першоплянове* місце і вона дуже важлива для життєвої практики. Цю теорію ми тільки зарисували в цій частині, яка торкається сутностей вартостей, — стосунку царини вартостей до дійсности, який за цитатами із Віндельбанда у праці М. Шлемкевича може виявитись не зовсім зрозумілим для читача.

Довершена сумарична аналіза сутности вартостей повинна б при складності суті вартостей завершитись трудною до устійнення дефініцією вартостей. Для практичної орієнтації читачів пропонуємо втримане в межах простого ствердження визначення філософічного словника Шішкова. *« Вартістю є те, що людина почуттєво визнала за щось надрядне до чого слід її ставитись з признанням, з пошаною та з намаганням цю вартість здійснити »* 34).

г) ЗАСТОСОВУВАННЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ МЕТОДИ ДО ДОСЛІДЖЕННЯ ВАРТОСТЕЙ І ДОПОВНЮВАЛЬНИЙ ПОГЛЯД НА ЦЮ МЕТОДУ

Застосування феноменологічної методи « споглядання сутностей » для уприявнення « сутностей » вартостей, методи, що могла б зустрітись із застереженням, наскільки йдеться про пізнання суті *назверхнього* універсуму, — дає саме найбільше надій на успіх в ділянці досліду *внутрішнього* універсуму, наскільки тут феноменологія охоплює внутрішньо-психічні відносини і стани психіки і духу (« споглядання сутностей ») і має в тому випадку до діла з доступною « ex definitione », для свідомости дійсністю, — як каже Гессен — « з незмисловою даністю духу », що її можна беспосередньо охопити, за Гессеном, « духовим оком ».

Та побіч експлікативного (пояснювального) значення, яке має феноменологічна метода, у зв'язку з проблематикою вартостей, треба ще взяти до уваги, що в дальшому перебігу думок

---

34) Georg Schischkoff, Philosophisches Wörterbuch, Kröner Verl., Stuttgart, 1957. стор. 642.

М. Шлемкевича зустрінемося з проблемою можливости феноменологічного пізнання не *тільки вартостей*. Усе досі сказано про феноменологію, в особливому випадку теорії вартостей може послужити нам в *доповнювальному відношенні* для кращого зрозуміння дуже побіжної згадки М. Шлемкевича про *феноменологію* взагалі і її значення для потвердження абсолютистичних теорій про сутність філософії.

Наприкінці першого підрозділу — про філософію, як науку, — у першому розділі про сутність філософії, М. Шлемкевич присвячує питанню феноменологічної методи тільки кільканадцять рядків, що зовсім не співмірне до великого впливу феноменології на сучасну філософію. Розглядаючи сутність вартости, з точки зору феноменологічного споглядання сутностей, ми мали можливість приглянутися (в рамках найважливішого і найвідповіднішого застосування феноменологічної методи), до її вживання, особливо в *придатному для неї відтинку внутрішнього універсуму психічно-духових даностей людини*. У короткій згадці в праці М. Шлемкевича, присвяченій філософії Гуссерля як науці, йдеться про *ширше* загальне її застосування до підвалин усіх наук, з метою здійснити мрію Декарта і Ляйбніца про « Mathesis Universalis », найзагальнішу науку про принципи, « праоснови — начала » усіх наук, що їх за Гуссерлем здатне охопити і розглядати феноменологічне споглядання сутностей.

Для Віндельбанда безсумнівне, що філософія має стати наукою (стор. 95 пр.). Щоби створити із філософії науку « можна піти ще іншою дорогою » (стор. 93 пр.), якою йшов саме Гуссерль, послуговуючися, як каже Шлемкевич, методою « інтелектуального бачення » 35), про яку ми вже говорили, характеризуючи споглядання сутностей. Там йшлося про безпосереднє, інтелектуальне чи духове сприймання сутностей вартостей, що належать до внутрішнього універсум. Феноменологічна метода має однак претенсію охопити цілу дійсність і таким чином перетворити філософію на підвалину вимріяної ще Ляйбніцом і Декартом « Mathesis Universalis », науки, що охоплювала б *сукупність найзагальніших « переданостей » (Voraussetzungen) засновків усіх наук.*

« Феноменологія » у своєму « *ейдетичному* » підході, скерованості на « ейдос » (грецьке слово для « праобразу » — ідеї), не цікавиться ані *генезою*, ані *взаємодією*, ані *поясненнями* модальностей, способів реального буття предметів пізнання; навпаки —

35) Intellektuelle Anschauung, в нім. філософа Ф. Шеллінга — безпосереднє, позазмислове пізнання (без допомоги понять і міркувань) самим лише « баченням інтелекту ».

усі ці реальні обставини їх екзистенції *« ставить в дужки »* 36) (« Einklammerung »), тобто *абстрагує* від них у т. зв. « феноменологічній редукції », справді їх редукуючи, бо зводячи « споглядання » до усвідомлення тільки *« есенцій »* « сутностей » предметів пізнання. Завдяки цій « феноменологічній редукції », відсунувши із нашої свідомости все те, що можемо, так чи інакше знати чи дізнатися про буття предмета пізнання, зосереджуємось на *чистій свідомості* того, що в *явищі,* феномені предмета пізнання, нам *справді і безсумнівно дане,* — наскільки наша свідомість не є *тільки переживанням нашої психіки,* але й свідомістю *того, чим* в окресленій чи неокресленій формі є *усвідомлене, у його сутності. Сутність низки однорідних предметів пізнання,* стосуючись до цілої їх групи, стосується, як каже Гуссерль, до поодиноких « районів пізнання », *загал* яких мав би творити згадану « Mathesis Universalis ». Таким чином ейдетичний підхід феноменології спогляданням сутностей в різних « районах пізнання » — різних наук, теоретично був би спроможний покласти підвалини під постульовану « Mathesis Universalis », яка однак на ділі у філософічній творчості Гуссерля не вийшла ніколи поза рамки плянування.

В устійнюванні сутностей відіграє свою ролю підхід, що його феноменологи називають « уявним перемінюванням » 37). Якщо, напр., ставимо собі феноменологічно питання, що є сутністю *сприйняття жовтої барви* і хотіли б уявно змінити її сприйняття, уявляючи, що жовта барва не *покриває* якоїсь площі, переконуємося, що цим виключаємо можливість існування самої барви. *Усуваючи уявно просторовість в сприйманні барви, доходимо до усвідомлення, що неможливо її сприймати,* бо заперечуємо щось, що *належить до її, тієї барви сутности.* Звідти висновок: « Сутність, або *ейдос* предмета (пізнання), є утворена (« constituée ») « інваріянтами » (незмінниками), що при всіх спробах уявного перемінювання *залишаються необхідними, бо без них дана сутність є « не до подумання ».* Напр., якщо довершується « перемінювання » на предметі (пізнання) *« річ змислово дана »* (chose sensible), доходимо до самої суті тієї змислово даної речі, встановлюючи наступні « інваріянти »: « простірночасова цілість, що має другорядні якості (« qualités secondes »), встановлена (« posée ») як субстанція і одиниця причиновости (« unité causale »). « Спостерігання сутностей » (« Wesenschau ») не *має ніякого характеру метафізичного,* бо теорія

---

36) « Einklammern, Einklammerung », — методологічний підхід *неузгляднювання* усього того в явищі, що не належить до виявленої у ньому його сутности.

37) « Variation imaginaire ».

сутностей *не входить* у платонівський реалізм (тобто платонівське твердження про *реальне,* не *тільки подумане* існування ідей — завваження наше), у якому *екзистенція* сутности мала б місце. Сутність є тільки тим, чим у своїй « *початковій даності* » (« donation primaire ») річ мені виявляється » 38).

Не зважаючи на абстрактність і складність феноменологічних міркувань, в рамах нашого « Введення » було необхідне, хоч дуже сумаричне, « резюме » феноменологічної філософії, з доповнювальним характером у стосунку до короткої згадки М. Шлемкевича, зваживши на значення і вплив в сучасній філософії радше феноменологічної методи, як феноменологічної філософії. Феноменологія Гуссерля належить, як твердить Шішков 39), до « *чотирьох напрямків філософії,* що *визначили сучасність* » (побіч філософії життя, екзистенціяльної філософії і онтології Гартмана). Це сталося завдяки цій обставині, що поодинокі науки, особливо гуманістичні, часто користувалися феноменологічним « ейдетичним підходом » для встановлення своїх основних даностей, основних фактів, з яких вони виходять. Із дефініції « ейдосу психічности », напр., схопленого « *початковою інтуїцією* » 40) (« intuition originaire »), можна вивести методологічні висновки, що зможуть унапрямити емпіричні дослідження, — пише Ж. Ліотар у своїй «Феноменології », — « тоді, коли не можна, напр., розбудувати жодної емпіричної, поважної психології, як довго *сутність психічного* неустійнена ». Для кінцевої оцінки « наукового характеру » феноменологічної філософії, слід саме у зв'язку з цим зацитувати одного із найкращих знавців сучасної філософії, В. Штеґмюллера 41), який вправді вважає гуссерлівську ідею « Mathesis Universalis » із її перебільшеннями за « фантом », але признає безспірні досягнення в речевому феноменологічному дослідженні, що було започатковане Гуссерлем.

---

38) J. Lyotard, La Phénoménologie, **PUF. Paris, 1956, стр. 14.**
39) Schischkoff, op. cit., стор. 454.
40) Lyotard, op. cit., стор. 15.
41) Stegmüller, op. cit., стор. 94.

V. ПРОБЛЕМАТИКА ІСТОРИЧНО-КРИТИЧНОЇ ЧАСТИНИ ПРАЦІ ПРО ФІЛОСОФІЮ ЯК НАУКОВИЙ СВІТОГЛЯД

а) СВІТОГЛЯД І СВІТОЗОБРАЖЕННЯ

Проблематика визначення філософії як наукового світогляду, далеко не така складна, як проблематика філософії як науки, бо вона зводиться в основному до релятивно простішої проблеми, як « творчою синтезою » досягнень поодиноких наук створити *науковий світогляд, що в об'єднанні наших окремих пізннаь* вдоволяв би вимоги розуму і потреби серця (стор. 118 пр.). Якщо результатом « творчої синтези » наук мав би бути світогляд в розумінні Вундта, то попереднє *доповнювальне* розгляненння *самого поняття світогляду* і його родів, (чого М. Шлемкевич не дає), повинно б сутньо причинитися до чіткости міркувань автора про справу. Йдеться нам при цьому не тільки про розгляд поняття « філософічного » і « наукового » світогляду, але і про інформацію про *усі роди* світоглядів, яких *більше*, бо тільки « творча синтеза », сперта на елементах *усіх родів* світогляду, могла б, якщо це можливо, одночасно задовольнити « вимоги розуму і потреби серця ».

Для чіткішого визначення поняття *світогляду* (« Weltanschauung ») добре наперед усвідомити собі поняття *світозображення* (« Weltbild »). Ми в дійсності знаємо *наглядно* тільки дрібну *частину світа*, але не зважаючи на те можемо собі творити і дійсно творимо *світозображення*, як *загал-сукупність сприйнятих нашим світосприйманням* предметових змістів, як суму нашого *« зображеневого » (наглядного)* знання про світ 42), при чому — за Ясперсом — це світозображення може мати характер *змислово-простірний, душевно-« культурологічний », заснований*

42) Schischkoff, op. cit., стор. 640.

на зображеннях з ділянки культури, — або *метафізичний*, в залежності від того, які предметові змісти в ньому переважають. Світогляд, не зважаючи на звучання цього терміну, навпаки не має наглядного характеру « предметових змістів » світозображення. Світогляд є завжди « *родом виянення* » (« Auslegung »), *інтерпретації* феномену світу 43). « Він означає *цілісне охоплення* структури, мети, сенсу, вартости, значення цілости, що у ній усе перебуває, і що у її нутрі проходять усі людські пізнання і дії. При цьому треба підкреслити, що від первісного *тлумачення і пояснення цілости світу* залежить *більшість* наших *поодиноких роздрібних суджень і постанов*, що, очевидно, вказує на *надзвичайну практичну вагомість світогляду* у нашому житті. Світогляд скриває у собі філософію, бо як філософія він скерований на ціле, універсальне, остаточне та охоплює не тільки знання про *космос*, але *також і вартості та переживання ієрархій вартостей*, як теж « формацій життя » 44) (« Lebensformen ») способів ведення життя.

Ясно, що філософічний світогляд як *інтерпретація*, виянення *світозображення*, не може обмежуватися до назверхнього, « *явищного* », тобто *феноменального* аспекту світу, та мусить в меншій чи більшій мірі вникати у позаявищні його шари і тим самим у метафізичну його глибінь (гл. схему Гессена, стор. 183). Тому роля метафізики у творенні філософічних світоглядів мусіла стати лейтмотивом міркувань М. Шлемкевича у цій частині праці.

Вирішити питання можливости « погодити вимоги розуму і потреби серця » вимагає не тільки відклику до метафізики, але й поширення нашого розгляду філософічного світогляду на інші його форми і роди, що деякі з них більш придатні заспокоїти потреби нашого серця.

Проблемою світоглядів в її загальності займались особливо два сучасні філософи — Вільгельм Дільтай 45), на якого М. Шлемкевич дуже часто покликається, та сучасний екзистенціяліст Карл Ясперс 46).

---

43) Max Müller, Kleines philosophisches Wörterbuch, Freiburg, 1958, стор. 191.

44) H. Meyer, Geschichte der adendländischen Weltanschauung, Schischkoff, op. cit., стор. 640.

45) W. Dilthey, нім. філософ, 1833-1911, намагався обґрунтувати методологію гуманістичних наук « критикою історичного розуму » та « *підходом розуміння* » (verstehen) — в протиставленні до природничого підходу « erklären », « пояснення », *розгляду причин* (erklären). Гл. поясн. число 109.

46) R. Jaspers, Psychologie der Weltanschaungen, 1925.

б) ФІЛОСОФІЯ ЖИТТЯ ВІЛЬГЕЛЬМА ДІЛЬТАЯ ЯК ВИХІДНА БАЗА « ТЕОРІЇ СВІТОГЛЯДІВ » І РІЧИЩЕ ПОГЛЯДІВ М. ШЛЕМКЕВИЧА НА ФІЛОСОФІЮ

Поглядам Вільгельма Дільтая належиться у розгляді праці М. Шлемкевича *особлива увага,* як це підкреслює сам М. Шлемкевич : Коли в Куно Фішера позитивне відношення до філософії *сповняло почуттям визволення,* то ще *глибше проймає ним лектура розвідок Вільгельма Дільтая про поняття філософії* (стор. 125 пр.). На іншому місці метафорично : « Неначе тужно очікуваний спокій після базарного крику, де кожний хвалював свій крам як єдиноспасенний, так вражають міркування Дільтая » (стор. 130 пр.). Належному використанню поглядів Дільтая однак стає на перешкоді, як завважує М. Шлемкевич, та обставина, що « уся праця Дільтая дуже поплутана і непрозора » (стор. 132 пр.). Що це критичне завваження звеличника Дільтая має своє виправдання, доказом того є погляд може найкращого сучасного інтерпретатора філософічної думки Дільтая — Отто Фрідріха Больнова, що в його монографії про Дільтая 47) читаємо : « що сьогодні існують труднощі (у часі, коли писав свою працю М. Шлемкевич вони були далеко більші) для легкого розуміння Дільтая, які зроджує *своєрідність* (« Eigenartigkeit ») його *представлення думок...,* його мистецтво аналізувати, яке слідкує за усіми завузленнями проблем », спричинює « *заплутане зазублення поставлених питань* » 48). Це « заплутане зазублення », на яке звертає увагу М. Шлемкевич, та на яке, мабуть наторкнуться читачі його праці, як на « Silva Rerum » (« гущавину предметів »), куди б краще розплутувати, якщо б в доповненні у « Введенні » передати (хоч дуже коротким викладом) основні напрямні « філософії життя » Дільтая. Можна сподіватись, що наслідком такого доповнення стануть виразнішими « заплутані » аспекти ґенези, структури і сутности світоглядів, як теж і проблематика сутности самої філософії.

Філософія життя будується — за Дільтаєм — не тільки на клясичній філософічній рефлексії та її історії, але й на думках таких постатей, як Монтень, Емерсон, Ніцше, Толстой, що їх трудно зарахувати вповні до філософів, — як теж « на посередніх звенах між філософією і релігійним письменством », та

---

47) Otto Friedrich Bolnow. W. Dilthey, Einführung in seine Philosophie, Leipzig-Berlin 1903. Він вважає, що « у філософічній творчості Дільтая » находяться підвалини для « одноцілої перебудови, сьогодні в різні філософічні напрямки розщіпленої філософічної думки».

48) Op. cit., Vorwort, стор. IV.

ставить собі за мету « *викласти* (auslegen) *повноту життя із життя самого* », чи інакше, — стати « *герменевтикою життя* » 49). « Життя розглядається *як текст*, що його запропонували філософам і що його вони повинні викласти »; при чому фактично, якщо не теоретично, цей з'ясовуваний текст життя « *обмежується лише до людського світу* » 50). « Вже засяг *органічного* не є охоплений Дільтаївським поняттям життя 51), тим паче мертва природа ». Дільтай думає, що « в природі є щось чужого » 52). Це « людське життя » у тотальності своїх сил стає творчим джерелом, що з нього вийшов *духовий світ у своїй цілості* 53), при чому тим не менше життя залишилось у своїй незглибленності (« Unergründlichkeit »), загадковості (« Rätselhaftigkeit ») та своїй невичерпній багатобічності (« Mehrseitigkeit ») — *сфінксом із тваринним тілом і людською головою, осідком духовости*, нездібної однак збагнути оцю первісну незглибленність життя. За Демокритом — Дільтай визнає, що останнім поясненням світу « є чиста фактичність — *так є* » (reine Faktizilät) 54).

Це не міняє обставини, що людський стосунок до життя є постійною спробою « *розуміння* » (« das Verstehen »), тобто пізнання життя іншим шляхом як « пізнання природи », опертого на *поясненні причин явищ* (« Erklärung ») 55). « Розуміння » (гл. поясн. 186) послуговується для охоплення життя і його явищ в особливості його « структури », — *специфічними, відмінними*, як в ділянці природи « категоріями » (гл. поясн. 163), *найзагальнішими поняттями, що відповідають найзагальнішим аспектам*, формам і життєвим проявам.

в) КАТЕГОРІЇ ЖИТТЯ ЗА ДІЛЬТАЄМ ТА ЇХ « РОЗУМІННЯ »

Вихідною базою для встановлення категорій життя є для Дільтая концепція життя як « сили » (Lebenskraft).

« Вартість життя відчувається.. передовсім у *здійснюванні сили*, найвищі його моменти вміщуються в пристрасті, що ворушать цілою особою » 56). Тому призадума над самим собою « всобістю » « себесамістю » (Selbigkeit) є одночасно призадумою над

---

49) « Герменевтикою » називаємо в історично-гуманістичних науках методу вияснення і викладу незрозумілих текстів.
50) Bollnow, op. cit., стор. 34.
51) Ibid., стор. 34.
52) Ibid., стор. 34.
53) Ibid., стор. 15.
54) Bollnow, op. cit., стор. 29-30.
55) Ibid., стор. 38.
56) Ibid., стор. 40.

стосунком (відношенням — Bezug) до *назверхньої дійсности* 57). Світ є завжди коррелятом « всобости », яка є осередком життєвої сили. Послідовно Дільтай пише про « змагання і хотіння людини, що з них випроміньовують людські дії », *про « волю людини, що витягає свої щупальця довкола себе* для здійснення і заспокоєння своїх бажань » 58) (гл. Шопенгауер поясн. 248). « Життя є *ставленням до світу,* життя як таке ставлення є *надрядною одністю, що охоплює і людський підмет і його світ ».* Якщо життя є ставленням до світу і діянням у ньому, не *тільки пізнанням,* але й перетворюванням, — то життя є *історією.* « Життя за своєю речовиною є *одністю із історією ».* « Історія є життям, схопленим з точки зору цілости людства, що творить пов'язаність » 59).

Ф. Больнов підсумовує тут тільки натяком передану філософічну характеристику життя трьома його аспектами :

1) « життя » не означає індивідуального буття (Dasein), але й одночасно і первіснішу *спільноту життя, що пов'язує людей.*

2) життя не означає ізольованої суб'єктивности, *але цілість, (« себесамість »), « всобість » та світ охоплюючого відношення.*

3) життя не означає безформемного і пливкого *чогось,* але в історичному процесі також розгорнену цілість *уладів життєвих* (Lebensordnung), що до них треба, напр., зарахувати передусім відомі нам уже *« системи культури » :* науку, мистецтво, релігію, філософію. Оце лише у своїх обрисових аспектах схарактеризоване життя охоплюємо розумінням *логічним,* технічним, як теж *« розумінням виразу життя »,* в стислішому значенні. Предметами розуміння, що відповідають трьом родам розуміння є : 1) « висловлення » (Aussage, — якому відповідає, логічне розуміння) висказаного речення, твердження, 2) технічна споруджувальна чинність, 3) вирази переживання, напр. міміка або людські дії. У першій групі йдеться про *висловлені зміcти думки,* у другій про *чинності,* що зроджуються під тиском хотіння, щоби чогось досягнути » 60), та що їх тривкі, назверхні наслідки постійно нам можуть служити до *реконструкції « внутрішнього* життя нутра людини ("das Innere"), з якого вони виникли » 61), та що

---

57) Ibid., стор., 50, « Всобість » є нашим *пропонованим* терміном, що мав би відповідати німецькому термінові « Selbigkeit » « Selbstheit « (« proprium » людини), уробленому від « selbst ». « Всобість » « das Selbst » є основою особи, що її ідентичність являється в різноманітності її актів і проявів волі і думки.

58) Bollnow, op. cit., стор. 40.

59) Ibid., стор. 35.

60) Ibid., стор. 160.

61) Bollnow, op. cit., стор. 160.

свідчать про наявність цілей людської чинности. У третій групі предметів розуміння йдеться про « засяг виразу цього, що внутрішне, — коли виникає потреба... поставити внутрішнє перед самого себе (щось собі усвідомити) або іншим щось довести до відома » 62). Спільною рисою цих трьох форм розуміння є *« процес, що у ньому із назверхніх ознак пізнаємо внутрішне »* 63) та з яким в різний спосіб пов'язані вже згадувані *« категорії життя »*.

Найзагальнішою та найбільш фундаментальною категорією життя є за Дільтаєм переживання (« Erlebnis »). « Переживання » це « по різному характеризований спосіб (модус), у якому дана мені дійсність » 64). Не треба і не можна змішувати *переживання,* як його розуміє Дільтай з переживанням в *загально прийнятому значенні цього слова, як інтенсивного, чисто почуттєвого стану,* — найчастіше насолоди 65). Воно є лише *« внутрішньою свідомістю* якогось стану чи процесу » та як таке є « уприявненням » дійсности, « що його маю у собі як щось, що якось приналежне до мене » 66).

Розщіплення на підмет і предмет пізнання, як воно виступає у нашому понятевому (begrifflich), пізнанні, не стосується до переживання : « назверхні об'єкти... є саме складовими частинами переживання »... (інколи навіть, напр., кажемо : так переживаємо море). « Як такі вони належать до життя » 67)... « Бо ж в особистому переживанні міститься душевний стан, але водночас у стосунку до нього — *предметовість довкільного світу* » 68). Іншими словами : переживання вміщує в собі не тільки суб'єктивний почуттєвий стан, але й *якесь пізнання предметів,* що цей стан викликали та якесь *ставлення до предмета,* якесь змагання і хотіння чи нехотіння супроти нього. Це власне складається на згадану *предметовість* довкільного світу, вміщену у його переживанні.

Важливо зазначити, що переживання є далеко непостійним складником життя людини; далеко не все і далеко не обов'язково і не завжди переживаємо те, з чого життя складається. Переживаємо лише в хвилинах, коли « життя досягає свого завершення » 69), бо людина переживає те, що для її майбутнього

---

62) Ibid., стор. 163.
63) Ibid., стор. 186.
64) Ibid., стор. 85.
65) Ibid., стор. 89.
66) Ibid., стор. 85.
67) Bollnow, op. cit., **стор. 85.**
68) Ibid., стор. 88.
69) Ibid., стор. 85.

життя *важливе,* що має для нього значення. Таким чином ми опинились перед другою основною категорією життя, категорією *значення і важливости* (Bedeutung, Bedeuthsamkeit). Категорією значення життя визначає те, що в ньому мало б стати *предметом переживання,* чи як каже Дільтай — мало б бути « доступним для схоплення свідомістю » (« auffassbar »). Само значення Дільтай дефінює так : « Значення є особливим родом стосунку, що в межах життя мають його частини до цілости » 70). « Значущим є переживання, якщо воно *визначує пізніше життя* » 71), « коли у ньому схоплено *плян майбутньої життєвої поведінки* », або « коли у ньому *завершилась інтервенція* особи *у цілість життя* » 72). Із сказаного виходить, що переживання не творять постійної ткані життя, але можуть бути лише *ментами* його перебігу.

До життя стосується далі життєва категорія « *цілости* », а до стосунку частин до цілости, — категорія « *пов'язаности* » (« Zusammenhang »). Наскільки пов'язаність частин поміж собою із цілістю релятивно тривала, не переходова, прикладаємо до життя категорію « структури » (стор. 132 пр.). У збереженні і розгорненні життя помітна *категорія « сили »,* що виявляється в категоріях « *творення* » (« Schaffen »), « *формування* » (« Gestalten ») та « *розвитку* » (« Entwicklung »), що в ньому те, що в перетвореннях триває — підпадає під категорії « *сутности* » (« Wesen »). Усі ці категорії підпорядковані категорії « *часовости* ». Категорія « *розвитку* » може мати своєю останньою метою досягнення досконалого стану, який відповідає категорії « *ідеалу* ».

Не зважаючи на наголошування незглиблености і загадковости та багатобічности життя як цілости Дільтай, *зрікаючись будь-яких « трансцендентних тверджень »* для пояснення цієї, *у найвищій мірі ірраціональної* цілости життя, у *житті самому* аж ніяк не обмежує ролі розуму і думки (і цим істотно відрізняється від Ніцше). Навпаки за Дільтаєм : « *життя владно вимагає, щоб ним керувала думка* » 73). Цій авторитетній вимозі життя відповідає саме як життєва функція — *творення світоглядів.*

г) ЖИТТЯ І СВІТОГЛЯД У СВОЄМУ ВЗАЄМОВІДНОШЕННІ : ГЕНЕЗА І СТРУКТУРА СВІТОГЛЯДІВ ЗА ДІЛЬТАЄМ

Ф. Больнов відмічує, що звичайно в німецькій мові єднання погляду на життя і світогляд (« Lebens = u. Weltanschauung »)

70) Ibid., стор. 125.
71) Ibid., стор. 102.
72) Bollnow, op. cit., стор. 71.
73) Ibid., стор. 71.

не має в собі нічого випадкового. « Не треба розуміти цього єднання так, немов би вони, — погляд на життя і світогляд, — були двома половинками, із з'єднання яких потім випливала б цілість ». « Коли Дільтай говорить про світогляд, то він не має на думці образу назверхнього світу, який би виключав власне життя » 74). Для Дільтая обидва терміни (Lebensanschauung u. Weltanschauung) настільки близькі, що він вживає їх на *переміну* для визначення квазі-ідентичного життєвого явища філософічної по суті рефлексії людини, щодо світу і життя, даних людині *лише і виключно в її одноцілому переживанні,* яке заздалегідь зумовлює первісну *єдність життєвідчування і світовідчування.* « Тому світогляд є частиною самого життя » 75). « Світогляд набрав окресленої постаті в тих проявах культури, в яких доходило до його висловлення і оформлення : в релігії, в літературних і філософічних творах » 76). « В структурі світогляду існує завжди внутрішнє відношення до 1) *життєвого досвіду* (Lebenserfahrung »), до 2) *зображення світа,* що з нього можна все вивести, 3) до *ідеалу життя* » 77). Перший « шар » світогляду творить « зображення світу », що спирається на *пізнанні дійсности.* Другий « шар » твориться *життєвим досвідом,* в якому при зображенні світу *встановлюются (за посередницвом* психологічної функції почування) у пізнаній у світозображенні дійсности « *вартості* предметів пізнання, оцінки і щаблювання вартостей ». « Це, що визначається тут як стосунок (вартостей) має по правді за свою основу і підвалину дійсність, але людині є дане у почуттєвій поведінці » (« Gefühlsverhalten ») в почуттєвій оцінці (« im Gefühl gesetzter Wertung » 78). На усвідомленні вартостей життя ґрунтується третя і остання « нормативна » пов'язаність (« Zusammenhang »), в якій намагаємось керувати речами, людьми, суспільністю та їх впорядковувати. До неї належать *цілі, добра, обов'язки, норми, реґули* життя, уся незміренна праця *нашої практичної дії в законодавстві, в господарстві, в порядкуванні суспільства,* в оволодінні природою 79). У першому шарі світогляду діючим чинником є психологічна функція пізнання, у другому — функція почування, що визначає вартості, — у третьому — хотіння волі. З огляду на перевагу функцій зазначується *першість* одного із трьох шарів світогляду, що виразно виявляється у трьох його типах : у типі натуралістично-матеріялістичному, що в ньому переважає функція пізнавання, « пред-

---

74) Bollnow, op. cit., стор. 36-37.
75) Ibid., стор. 57.
76) Ibid., стор. 58.
77) Ibid., стор. 58.
78) Ibid., стор. 58.
79) Bollnow, op. cit., **стор. 59.**

метового сприймання » (« gegenständliche Auffassung »), у типі *об'єктивного ідеалізму,* який інтерпретує дійсність з позицій почування і вчування як *вияв духу* (Goethe, Giordano Bruno), та в типі *« ідеалізму свободи »,* який наголошуючи чинник волі, протиставить людину як підмет свобідної дії, — здетермінованому світові, що його людська дія має за завдання перетворити по своєму 80).

Ф. Больнов висловлює деякі застереження, щодо рівнорядности цих трьох чинників при творенні світоглядів — пізнавання, почування і хотіння. У Дільтая можна найти свідчення про те, що ніколи не заперечуючи співдії трьох згаданих психічних функцій у формуванні світоглядів, признають *первісну першість функції почування,* наскільки світогляди первісно кореняться в почуттєвій сфері « світовідчування », яке виявляється життєвими *настроями,* отже явищами почуттєвости. « Кожне велике враження показує людині життя із свого власного боку й світ входить тоді в нове освітлення. Якщо такі дізнання (Erfahrungen) повторяються і пов'язуються, тоді постають наші *« настрої супроти світу »* 81). « Ці життєві настрої (йдеться про частіші і більші узагальнені настрої, чи як каже Дільтай — *« універсальні настрої »),* ці « незліченні нюанси й відмінності ставлення себе до світу » творять *нижчий шар витворювання світоглядів* 82). Щойно із почуттєвих реакцій постають відповідні *вартості.* « Вони полягають на виразній, в судженнях довершеній *експлікації* того, що в прихованій формі вміщується в почуттях » 83). Таким чином поняттева й виявлена в судженнях дія цінувань спирається на *почуваннях.* Світогляд — за дефініцією Дільтая « інтерпретація дійсности », — ґрунтується первісно на почуттєвих реакціях, хоч й *завершується* при співдії функцій пізнання, якщо йдеться про зображення світу, — при співдії функції хотіння, якщо йдеться про встановлення провідних життєвих вартостей даного світогляду, норм дії і остаточного життєвого ідеалу. Продовженням процесу творення світоглядів стає згодом в рамах категорії *« творчости життя »,* — *поняття,* — тому, що поняття вміщує в собі *« з'єднуючу, усвідомлюючу силу того, що в житті роз'єднане, темряве і пливке »* 84). Тим самим приходить до голосу « філософія, що є лише *найвищою енергією усвідомлення як свідомість усякої свідомости, знання усіх знань »* 85), як

---

80) Ibid., стор. 59.
81) Bollnow, op. cit., стор. 68.
82) Ibid., стор. 69.
83) Ibid., стор. 64.
84) Ibid., стор. 73.
85) Ibid., стор. 73.

дія, що *вивищує життя* і його передумує до кінця » 86). Якщо це всеохоплююче і докорінне передумання життя, не лише в площині індивідуальних потреб психік, але й в площині життя (як суспільно-колективного поняття) стає « функцією *доцільностевого пов'язання суспільства* » 87) (« Zweckzusammenhang der Gemeinschaft »), « *філософія торкається цілости культури* ». Найвищим досягненням філософії стає « піднесення культури доби до самоусвідомлення і *систематичної ясности*, щоби таким чином *звищити міць цієї культури* » 88). Між таким інтерпретованим поняттям філософії і поняттям метафізики не має для Дільтая стисло окреслених меж: « філософія, *чи краще метафізика* », — пише Дільтай, — у цьому сенсі є « *з'єднуючою свідомістю*, чи розсудливістю (« Besonnenheit »), що торкається життя і світу » у їх цілості на відміну до спеціялізованих наук. Унапрямлення на таку « вищу свідомість » завжди було притаманністю філософії 89). Невизначену і невизначальну межу між філософією і метафізикою переступаємо тоді, « коли піднесений до рівня *поняттевої пов'язаности світогляд обосновується науково і коли він виступає з домаганням бути загально визнаним* » ...« Змагання (« der Wille ») до загально признаного знання дає цій *новій формі світогляду* її власну структуру » 90). Зроджуючись із світогляду, метафізика виникає тим самим з життя, що як було сказано, є *історією*. Метафізика є тому *історично обмеженим* явищем 91), тоді, коли « метафізична свідомість », « метафізичне первісне прапочування » (« metaphysisches Grundgefühl »), у нічому нерозпускальний метафізичний настрій є *кожночасні* » 92). « Метафізика відмовчується... але від зір, коли настане тишина ночі, бренить гармонія сфер »... 93), що на ділі є « полунням невмирущого настрою людських душ »...

У тому сенсі — пише О. Больнов, сама метафізика стає предметом філософічного роздуму. « У тому сенсі довершується своєрідний поворот (« Wendung ») Дільтая, що його він окреслює, як « *філософію філософії* », « якому присвячений цілий VIII том його писань ». « Філософія філософії » є *необхідним вислідом його « філософії життя »* 94).

---

86) Ibid., стор. 73.
87) Bollnow, op. cit., стор. 73.
88) Ibid., стор. 73.
89) Ibid., стор. 74.
90) Ibid., стор. 75.
91) Ibid., стор. 75.
92) Ibid., стор. 76.
93) Ibid., стор. 76.
94) Bollnow, op., cit., **стор. 77.**

Не можна не погодитись із найвизначнішим з коментаторів Дільтая. Саме тому, що дільтаївська та в основному і шлемкевичівська « філософія філософії » була необхідним вислідом дільтаївської « філософії життя », — було й необхідно, нехай і схематично, обрисувати у « Введенні » контури дільтаївської « філософії життя ». Тим паче, що як правильно підкреслив в багатьох своїх писаннях проф. Іван Мірчук, саме до « філософії життя », як *філософічного напрямку,* причетні у більшості зародки і спроби української філософічної рефлексії...

ґ) РОЗРІЗНЕННЯ РОДІВ СВІТОГЛЯДІВ ЗА ДІЛЬТАЄМ

За Дільтаєм можна розрізнити три роди світоглядів : *релігійні,* що мають свою « центральну точку в релігійному переживанні, — яке *визначує кожну складову частину світогляду »,* та « *мистецькі світогляди,* що беруть свій початок з естетичного переживання », наскільки « поезія вправді не хоче як наука *пізнавати дійсности,* але бажає виявити *вагомість значення подій, людей і речей ».* Таким чином вона « зосереджує тайни життя в пов'язаності життєвих відносин, зітканій з людей, їх долей, їх життєвого довкілля ». Врешті *філософічні світогляди,* у яких бажання *загально визнаного знання* надає цій новій формі світоглядів їхню структуру, що про неї була перед тим мова, та що її саме на прикладах світоглядів Паульсена, Вундта, Кюльпе аналізує М. Шлемкевич. « Тенденцією філософічних світоглядів є створення *єдиної загально визнаної системи метафізики »,* (Дільтай), — що не тільки об'єднала б різні наукові пізнання, але ще й погодила б їх з « потребами серця », найкраще, до речі, висловлених у *світоглядах релігійних і мистецьких.* Додаймо до цього, що від філософічних світоглядів з одного боку і від світозображення як « сукупности предметових змістів нашої психіки » та від *природного образу світу* як сукупности зображень *матеріяльних* речей, розміщених у просторі і часі 95), треба відрізнити *науковий, математично-фізичний, квантитативний образ світу,* що у ньому речі і якості, барви, тони, запахи, *кваліативні прикметності* природного світу, заступлені *квантитативними* визначеннями елементів, атомів, електронів, дрижань, рухів хвиль, та ще світогляди, на основах біологічних і частинно гуманістичних наук. Подані визначення і розрізнення дозволять виразніше усвідомити собі міркування і завваження М. Шлемкевича, що відносяться до труднощів створення « творчою синтезою » *філософічних* світоглядів, які мали б об'єднувати *найзагальніші наукові даності* людської думки та філософічно-ан-

95) W. Tatarkiewicz, Droga do filozofii, Warszawa, 1971, стор. 13.

тропологічні, етичні і релігійні даності і потреби людського серця. Теж і роля метафізики у цій творчій синтезі стає проблемою, що вказує на нові труднощі.

Саме ця співдія метафізики, яка необхідна для того, щоби завершити синтезу дуже відмінних даностей, що їх не можна *єднати у сфері наглядностей і явищ*, а що їх можна б може *об'єднати у позаявищній глибині сутности дійсности*, надає обговорюваним філософічним концепціям спільний характер, який М. Шлемкевич називає « познакою гіпотетичности » (стор. 105 пр.).

Тут знову ж автор достатньо ознайомлений із поняттям гіпотези не вважає за потрібне спинитися на виясненні самого поняття, яке має свої нюанси і відтінки та є у філософії часто дискутоване (напр., Henri Poincaré, Science et Hypothèse).

д) РОЗГЛЯД « ПОЗНАКИ ГІПОТЕТИЧНОСТИ » У ФІЛОСОФІЧНИХ СВІТОГЛЯДАХ

В найзагальнішому, етимологічному розумінні гіпотезою вважаємо (за А. Ляляндом, який спирається на цитаті платонового твору « Номой ») — « те, що кладеться як основа якоїсь конструкції » 96). Природник фізіолог Кльод Бернар (Claude Bernard) загальниково говорить про гіпотезу як « зроджену з почуття », « антициповану (заздалегідь придуману) інтерпретацію феноменів природи » 97). В дусі Авґуста Конта, Лялянд 98) говорить про гіпотезу як про « сумнівне, але ймовірне припущення, з допомогою якого *уява* випереджує пізнання ». Це припущення є призначене на пізнішу провірку (« vérification ultérieure »), або *безпосередньою обсервацією*, або *згідністю наслідків* (в розумінні згоди логічних консеквенції і висновків, що випливають із припущення — із обсервацією 99) даностей досвіду). Філософічний словник Шішкова найподрібніше розглядає сутність гіпотези « як припущення, що *доповнює* « несуцільне » (lückenhaft) « емпіричне пізнання на означеному місці », або « пов'язує різні емпіричні пізнання в одній цілости, або становить тимчасове пояснення факту або групи фактів. Гіпотеза буває *науковою* тільки тоді, коли факти дійсно *« вимагають створення гіпотези »*, hypotheses non fingo — казав Ньютон, « гіпотез не вигадую ». Гіпотезу перевіряється, устійнюється (verifizieren) пізнішими

---

96) A. Lalande, Vocabulaire philosophique, Paris, PUF, 1956, стор. 428.
97) Ibid.
98) Ibid.
99) Théorie fondamentale de l'hypothèse, у творі « Cours de la philosophie positive ».

вислідами досвіду, які погоджуються із гіпотезою, — або ж експериментами 100). За Махом істотною функцією гіпотези є те, що вона провадить до нових спостережень і досвідів, які потверджують, заперечують, або модифікують наше припущення ; таким чином наш досвід поширюється гіпотезою 101). Поданий розгляд змісту поняття гіпотези послужить читачеві для кращого критичного зрозуміння *різниці при застосуванні гіпотез в науковій і філософічній площині,* у якій умовини перевірки гіпотез *дуже відмінні*. На цю різницю звертає увагу і наш автор.

100) Schischkoff, op. cit., стор. 258.
101) Ibid.

VI. ПРОБЛЕМАТИКА ФІЛОСОФІЇ ЯК СУКУПНОСТИ НАУК

а) ПРОБЛЕМИ ЗЛИТТЯ ФІЛОСОФІЇ З НАУКАМИ

Побіч щойно обговореної групи мислителів, що для їх поняття філософії як творчої синтези світоглядів характеристичною познакою є познака гіпотетичности (Фехнер, Паульсен, Вундт, Кюльпе), треба за Шлемкевичем поставити другу їх групу. Для цієї групи — як висловлюється автор — «*філософія може злитися з наукою взагалі*». Йдеться у цьому «злитті» про подвійну можливість. Це «злиття» може визначити завдання філософії в ролі якогось чинника об'єднання, чи принаймні чинника підсумування самих тільки загальних. і *остаточних досягнень поодиноких наук*, у формі їх *усистематизування* (А. Конт) чи синтези (Г. Спенсер). Тоді довершується «злиття наук» на *їх «верхах», — у філософії* (не із філософією), бо в протилежності до філософії як наукового світогляду, — філософія у цьому концепційному розумінні принципово не має ніякого окремого предмета й тим самим жадного додаткового завдання, напр., як попередньо «філософія як науковий світогляд», — погодити у світогляді «досягнення науки» з «потребами серця». Друга можливість злиття філософії із науками лежить у площині *підвалин* наук. Філософія в цьому випадку за словами наведеного М. Шлемкевичем його віденського професора, одного із засновників напрямку «віденської школи» «неопозитівістів», Моріца Шліка 102), — не є самостійною наукою, що її треба б поставити *поруч* або *понад* окремими науками, — але її елементи *перебувають в усіх науках,* як їх справжня душа і науки взагалі аж силою філософії стають науками. Філософія в такому розумінні стає «*загальною теорією наукового пізнання*», — як пише М. Шлемкевич (питання чи загальною? — зауваження наше). Сьогодні після усіх надбань неопозитивістичної

102) Гл. поясн. 89.

школи, що групується довкола Рудольфа Карнапа 103), для прихильників цього напрямку філософії предметом дослідження є «*структура емпіричного досвіду*», *справді основно дані елементи досвіду,* за які Карнап вважає напр., «*елементарні переживання*», (а не як за часів М. Шлемкевича, — Мах, — поодинокі групи відчуттів). За Карнапом «неподільні цілості пережитого» (в сенсі «усвідомленого в одному менті» є першими вихідними точками, з яких зроджується та на яких будується емпіричне знання, що його неопозитивісти вважають єдиним джерелом пізнання, непохитною основою наук.

За Карнапом до предметів філософії належать теж і «основні стосунки», між «*основними переживаннями*», в розумінні різнорідних елементарних змістів нашої свідомости не тільки відчуттів, як у Маха, — передусім єдина для пояснення структур емпіричного пізнання (Grundrelationen), обрана ним «*реляція подібности*», що дозволяє з різних «елементарних переживань» творити «кола подібностей», які творять своєю чергою побудовані на них «структури емпіричного пізнання» і дозволяють створити теорію «конституювання понять», і що за тим йде «логічної побудови світу» (заголовок головного твору Карнапа) 104). З огляду на те, що при розбудові своїх поглядів Карнап притягав до вияснень дуже складну систему сучасної логістики (розгорненої і доповненої математично-символічної логіки, не можемо далі слідкувати за його міркуваннями). Пригадаємо натомість обставину, що цей дальший, неузгляднений вже М. Шлемкевичем розвиток неопозитивізму, чи *іманентного позитивізму* («іманентного» в тому розумінні, що його вихідну базу творять безпосередньо дані нашій свідомості, даності «елементарного переживання» — але не тільки відчуття як в Маха) — починається «*емпіріокритицизмом*», отже, що можна його вже етимологічно віднести до критики емпіричного пізнання Авенаріюса 105). Авенаріюс як і Мах висувають домагання обмежити науку до можливо докладного і економічного (ощадного у творенні і вживанні наукових понять) *опису* цього, що нам (в досвіді) *безпосередньо дане* 106), відкидаючи принципово все «*метафізичне*». Підсумовуючи дотепер сказане про *проблему злиття тієї постаті філософії,* що — за Шлемкевичем — є загальною теорією науко-

---

103) R. Carnap, нім. філософ (1891-1970) основний твір: «Логічна побудова світу — спроба теорії творення (Konstitution) понять», своїм заголовком характеризує напрямок своєї філософічної думки.

104) Гл. попереднє пояснення: Р. Карнап.

105) R. Avenarius, 1843-1896, нім. філософ, головний твір: Kritik der reinen Erfahrung, (Критика чистого досвіду. Гл. поясн. 103).

106) W. Stegmüller, op. cit., стор. 362.

вого пізнання, із науками, можемо сьогодні, беручи до уваги поступи філософічної думки, після появи праці М. Шлемкевича, сказати, що шлемкевичівське поняття філософії у її другій постаті (« загальної критики наукового пізнання — в особливості розгляду елементарних даностей наук ») — *є тотожне з сучасним поняттям т. зв. епістемології* (гл. схему Гессена, стор. 183 « Введення »).

б) РОЗГЛЯД ЕЛЕМЕНТАРНИХ ДАНОСТЕЙ НАУК ЯК ПРЕДМЕТ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ У СВІТЛІ ЇЇ ЗАГАЛЬНОЇ ХАРАКТРИСТИКИ

Епістемологія є новим модерним явищем теорії пізнання, від якої вже відрізняється, бо вона є *« філософією наук »* (а не теорією пізнання взагалі), тобто у своїй сутності *критичним вивчанням основ, принципів, гіпотез і результатів різнорідних, окремих наук,* з метою визначення їх логічного (не психологічного) походження, (« origine »), їх вартости і їх об'єктивного засягу (за Ляляндом : « portée objective ») 107).

Треба отже відрізнити епістемологію від теорії пізнання, хоч епістемологія є для теорії пізнання вступом і необхідною помічницею, бо « досліджує *пізнання в подробицях* (a postériori), радше в *різнорідності наук і предметів як в єдності духу* » 108). До цих останніх завважень Ляланда деяке спростовання, а саме що епістемологія як філософія науки, а не поодиноких наук, має однак теж *познаку загальности,* бо вона намагається охопити і взаємно *пов'язати* епістемологічні досліди усіх наук розглядом спільних різним наукам елементів, « елементарних даностей усякого досвіду », що від них починається щойно розбудова різнорідности наук.

У предтечі сучасного неопозитивізму, Ернеста Маха як у найвизначнішого сучасного представника Карнапа, виявляється ця тенденція до узагальнення епістемології визначенням таких фундаментальних даностей наукових дослідів, які б уможливлювали пов'язаність наук поміж собою. Мах приймає за такі первісні даності *змислові відчуття* — згідно із « сенсуалістичною » теорією змислів як джерела пізнання. « *Річ,* це ніщо інше, як сума змислових відчуттів ». « Так само наше "я" є *комплексом відчуттів і зображень* ». Тоді, коли фізика вивчає *стосунки,* у яких речі, тобто *« суми відчуттів », стоять до себе,* — психологія вивчає *стосунок відчуттів і комплексів відчуттів речей,* до *ком-*

---

107) Lalande, op. cit., стор. 292.
108) Ibid. 292.

плексу відчуттів і зображень, що творить наше « я ». В обох науках йдеться тільки про *різні* напрямки способу бачення. « Немає пропасти між фізичним і психічним » 109).

в) ПРОБЛЕМИ « ЗЛИТТЯ НАУКИ З ФІЛОСОФІЄЮ » НА ВЕРХАХ КІНЦЕВИХ НАУКОВИХ УЗАГАЛЬНЕНЬ ТА ХАРАКТЕРИСТИКА « ПОЗНАКИ ЗАГАЛЬНОСТИ »

Познака загальности, визнана М. Шлемкевичем за характеристичну ознаку поглядів, що утотожнюють філософію з загалом наук, зазначується ще виразніше у першій постаті згаданих поглядів, що у ній, як було сказано, приходить до « злиття » наук із філософією, не на рівні підвалин науки, в розгляді елементарних даностей наукового досвіду, як « відчуттів » (у Маха), чи « елементарних переживань » (в Карнапа), — але *на верхах наук в їх найвищих узагальненнях, напр., в еволюційних закономірностях поодиноких наукових ділянок,* в площині загальної теорії еволюції, від астрофізики і геології, починаючи, через біологію, психологію і соціологію, на гуманістичних науках кінчаючи. Спенсер — філософ еволюції, що ще перед Дарвіном (1858) висунув думку про « принцип розвитку » у своїх « Основах психології » (1855), формулює, напр., *закономірність розвитку світу, в якнайдальшій узагальненості :* « Розвиток є інтеґрацією матерії. В перебігу інтеґрації матерія переходить від неокресленої, непов'язаної одностайности (гомогенности) до окреслено пов'язаної різнорідности (гетерогенности), тоді, коли для цього потрібний рух переходить до стану зростаючого « розпорошення » (диссипації).

Оця закономірність астрофізики, що торкається розвитку матерії у всесвіті, закономірність переходу до інтеґрації і диференціяції, появляється в різних ділянках дійсности і різних до них припорядкованих науках. Позитивістичну філософію Спенсера характеризує отже *познака загальности,* бо розвиткові закономірності у ній *узагальнені* на усі науки, виявляються у всіх науках.

« Познака загальности в інший спосіб виявилася в системі Авґуста Конта. Його « Cours de philosophie positive » є прямо впорядкованою систематизацією найзагальніших пізнань наук за принципом поділу наук, стосовно до загальности, простоти і абстрактности їх пізнавчих досягнень. Систематизація проходить в нього в наступному порядку : математика, астрономія, фізика, хемія, біологія, соціологія. Ця систематизація наук у їх загаль-

---

109) Schischkoff, op. cit., стор. 368.

них пізнаннях має позитивну мету, бо має протидіяти розпорошенню надмірної спеціялізації і створити базу для належного виховно-навчального оформлення людського духу. « Познака загальности » у відношенні до систематизації найзагальніших (отже *загально-важливих пізнань*) вказує на потребу виключення усього метафізичного, що не могло б розраховувати на *загальне* визнання.

Немає жадного сумніву, що позитивістична філософія означає, — як це підкреслює М. Шлемкевич — *звуження* дефініції філософії. Звуження філософії до систематизації наукових пізнань (Конт, Спенсер), чи до епістемологічного досліду і розгляду « елементарних даностей », що на них будується структура наук, заперечує значення власної історичної традиції в існуванні і розвитку філософії і її особливого стосунку до власної історії. Це значення власної історичної традиції і особливого стосунку філософії до власної історії, що проявлялися в історичному триванні та перетворюванні філософічних напрямків, перестає існувати, коли філософія *зливається* — як каже Шлемкевич — з *наукою*, ставши тільки систематизацією її досягнень чи епістемологічним дослідом її підвалин. Прихильники звуження філософії до епістемології, в пориванні ниток історичної традиції, йдуть так далеко, що навіть перестають вважати себе, і називати філософами. Відомий психолог Жан П'яже 110) у своїй книжці « Мудрість та ілюзії філософії » (« Sagesse et illusions de la philosophie »), називає себе « епістемологом » і твердить, що « дисоціяція » філософії породила між іншими *автономними щодо філософії науками*, як психологія і соціологія, « епістемологію », яка щораз більше стає *твором самих науковців*. Повне значення тільки заторкненої М. Шлемкевичем проблеми стосунку філософії до її історії — « проблеми історичности філософії » стає виразнішим щойно при обговоренні *релятивістичних поглядів* на *філософію*, як на загал різних систем, що мають познаку *універсальности, суцільности*.

110) Jean Piaget, Sagesse et illusions de la philosophie, PUF, Paris, 1972.

VII. ПРОБЛЕМАТИКА РЕЛЯТИВІСТИЧНИХ ПОГЛЯДІВ НА ФІЛОСОФІЮ ЯК ЗАГАЛУ (СУКУПНОСТИ) РІЗНОРОДНИХ СИСТЕМ

а) РЕЛЯТИВІСТИЧНІ ПОГЛЯДИ НА СУТНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ В ПЕРСПЕКТИВІ ГЕҐЕЛІЯНІЗМУ

Проблема історичности філософії в розумінні стосунку філософії до історії була вже перед тим багатократно заторкнена в праці М. Шлемкевича, наскільки її розв'язка є дуже важлива для визначення сутности філософії. Стосунок філософії до власних досягнень в минулому інший як в науках. Фізика, хемія, чи біологія відзначається постійністю свого історичного розвитку. При розв'язці якоїсь проблеми сучасної хемії ніхто не йде за порадою до середньовічної альхемії. Наукові пізнання задавнюються; в медицині, напр., визначено тривання більшости наукових теорій тридцятьома роками. Інакше у філософії. Філософічні думки Платона та Канта (жаліємо, що не приєднано до них і Арістотеля), філософічну творчість яких саме обрав наш автор за джерела рефлексії над сутністю філософії, включаючи у свою цінну працю також окремі обширніші « есеї » про згаданих філософів, нічого не втратили на своїй вартості. Погляди давніших філософів інколи відновлюються в дещо відмінній формі, як, напр., *« неотомізм »* 111), чи *« неокантизм»*. Ставлення самих філософів до своїх попередників буває нераз парадоксальне : інколи як Декарт, вони дуже бажають не знати чи були якісь філософи перед ними і починають дію філософічної рефлексії від себе, інколи знову ж порівнюють історію філософії

---

111) « Неотомізм », віднова філософії св. Томи з Аквіну, 1225-1274, що творить ядро « неосхоластики », філософії, спертої на філософічній інтерпретації « правд віри », католицьких догм. Осередком тієї філософії був університет в Лювені.

до все наново відвідуваної мистецької ґалерії: « Історія філософії повинна, згідно із своїм історичним змістом, мати діло не з Минулим, але з Вічним та Всеприявним, і в результаті слід її порівняти не до ґалерії помилок людського духу, але до Пантеону божеських постатей. Ці постаті, так як вони по собі чергуються, є різними щаблями Ідеї » 112) (треба розуміти « ідеї філософії » за Геґелем).

Чисельність щаблів абсолютної ідеї, за Геґелем, у різнорідних філософічних системах, у твердженнях — тезах, протитвердженнях — антитезах і об'єднаннях тез і антитез у синтезах впродовж віків історії філософії виявляє — як каже Геґель — різні « моменти », різні часткові аспекти *ідеї абсолюту,* абсолютної духової дійсности універсум, що є найвищим і кінцевим виразом *позачасової,* отже « ідеальної », не реальної (яка б відбувалася в часі) еволюцією Абсолютного Духу. Дух Абсолютний нічим не зумовлений, а що все зумовлює, — *Дух Всесвіту,* « перекидається » за Геґелем споконвічно і довічно у свою повну протиставність — *антитезу, природу* і повертає до себе в синтезі, *історії людства,* досягаючи себепізнання у трьох щаблях: мистецтва, релігії й філософії, що творять завершення цього себепізнання Духу (гл. поясн. 113).

На тлі цієї дуже абстрактної, наскрізь метафізично зорієнтованої геґелівської теорії еволюції духу, що завершується його поступневим себепізнанням в історії філософії, проблема історичности філософії, її стосунку до історії у великого історика філософії, учня і прихильника Геґеля, Куно Фішера зарисовується далеко конкретніше, хоч і менше систематично. З поглядів Геґеля, Куно Фішер перейняв переконання, що « людський дух як самосвідоме єство, мусить бути сам собі предметом » (стор. 123 пр.). Він не мусить бути готовий і незмінний, але може бути процесом, що « проходить серед творчої чинности, серед формування, — що справді поступає вперед ». « Такий процес можна зрозуміти тільки в процесі пізнання, що теж поступає вперед » (стор. 123 пр.). Наскільки дух « перебуває в різнорідності творів і низці систем творення, які дух видає із себе » (поміж якими мають своє місце пізнання світу, погляди на назверхнє і внутрішнє універсум), філософія не може бути нічим іншим як *різнорідністю і низкою систем філософії,* створених впродовж її розвитку. Отже з огляду на це, *не може бути філософія чимсь*

---

112) G. Hegel, 1770-1831, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1906, Leiden, стор. 86, Zusatz 2.

113) W. Windelband, Geschichte der Philosophie, Heidelberg, 1907, стор. 240.

іншим як історією філософії. Що погляд цей мав би бути притаманний кожному історикові філософії, навіть тоді, коли в нього систематична тенденція у філософуванні бере верх як це було, напр., у Віндельбанда, доказом того сам Віндельбанд, який не зважаючи на свою полеміку проти історичного підходу у творенні визначення філософії, в одному із своїх творів проте каже : « що історія філософії є органом філософії » 113).

б) БАГАТОГРАННЕ І ПОЛІВАЛЄНТНЕ ВИЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ У В. ДІБЛЬТАЯ ЯК ОСНОВА ВЛАСНИХ СТАВЛЕНЬ М. ШЛЕМКЕВИЧА

Поміж Куно Фішером і обговореним М. Шлемкевичем релятивістичним філософом В. Дільтаєм, що для *філософічної думки М. Шлемкевича має особливе значення,* наскільки його погляди в систематичній частині його праці, де він намагається визначити своє *власне ставлення до сутности філософії,* — під багатьома оглядами безперечно (при значній мірі оригінальности) основуются на дільтаївскій філософічній думці, — наш автор находить одну важливу спільну рису : « Куно Фішер і Вільгельм Дільтай пробують зрозуміти розходження і суперечність філософічних систем, як суттєву рису філософічного розвитку ». (стор. 60 пр.). Обидва хочуть знайти пояснення, вказуючи на предмет філософічного пізнання. « Він не *готовий предмет* » — за Куно Фішером, бо цей предмет — людський Дух. Духовість (гл. схему Гессена), — що розгортається і розвивається, тим самим *міняєтъся* й тому предмет неготовий » — каже Фішер. Цей Дух — *багатобічний* й тому находить свій вірний вираз у філософічних системах, що поборюють одна одну, каже Дільтай, але тим вони (ці системи) *умовно* правдиві — додає.

Для належного розуміння ставлення Дільтая до проблеми сутности філософії, треба взяти до уваги — побіч принципового унапрямлення його думок на обоснування релятивізму, характерного для його міркувань (гл. стор. 7-8 « Введення ») як і для поглядів Куно Фішера, — підкреслення у філософії *« познаки універсальности »,* наскільки ця познака відрізняє філософію від наук і дозволяє бачити філософію не *однією з наук,* а окремою ділянкою культури побіч наук.

Тенденція універсальности виступає і в Дільтая і означає « новум » Дільтая в поглядах на філософію. Йдеться про універсальність не в розумінні тільки *загальности,* але в значенні *суцільности* різноманітного, наставленої на зосередження в *одності* (uni-versum), на пов'язаність поодиноких, але різнорідних піз-

нань. Для Дільтая філософія не є передусім (хоч частково і є нею) *по суті наукою*. Дільтай ставить її, і це означає « novum » Дільтая в поглядах на філософію, *побіч науки : треба поставити філософію поруч науки і шукати спільного, надрядного поняття для всіх споріднених творів* (гл. стр. 125 пр.). Таке надрядне поняття находить Дільтай наперед у схарактеризованій нами на стор. 6 « Введення » 114) « *системі культури* ». В розумінні цього поняття — філософія як самостійна ділянка культури находить своє місце побіч інших ділянок — систем релігії, мистецтва, науки, а в дальшому загальному пляні, — господарства і права, які, як каже Дільтай, теж належать до засягу культури, але є « системами громадської діяльности », а не тільки думки. В цій площині різних систем культури, поруч них і між ними, філософія є роздумом над « взаємовідношенням усіх культурних систем » та критичним їх розглядом.

При збереженні познак релятивности її пізнань і універсальности в розумінні суцільности та при запевненні філософії особливого місця між « системами культури », Дільтай зберігає в її понятті інші і іншими філософами визнавані її характерні прикмети як постульовану філософією претенсію на *загальну важливість* (познаку, що не належить ні релігії, ні мистецтву) та її метафізичну тенденцію — « схопити *реальність*, а не тільки *пізнати явища* », (гл. стор. 126 пр.) *добитися до позаявищної суті універсум*. Цій метафізичній тенденції, наскільки розв'язка загадки світу і життя не до подумання без проникнення у сферу метафізики (гл. схему Гессена) відповідає перша із поданих Дільтаєм дефініцій філософії : « *Філософія це культурна система, завданням якої є дати загальноважливе рішення загадки світу і життя* » (стор. 126 пр.).

Метафізичне завдання філософії виникає із природи, *поодинокої* психічної структури людської психіки. Йдеться про те, що на структуру окремої психіки складаються три функції — пізнавання, почування і хотіння, — які між собою є в « телеологічному » (доцільностевому) пов'язанні (гл. поясн. 116), — звідки філософічна тенденція універсальною і метафізичною рефлексією віднайти пов'язаність « між схопленням дійсности, « внутрішньо-чуттєвим досвідом цінностей » і «здійсненням цілей життя » також замкнути в загально-важливому знанні. Це є народження філософії в індивіді (стор. 127 пр.).

Встановлення цієї доцільностевої пов'язаности належить до світоглядової функції філософії (гл. поясн. 15). *Встановити*

---

114) Гл. поясн. 114.

між ними — згаданими функціями телеологічний зв'язок, це завдання філософії як світогляду (стор. 129 пр.). Йдеться про телеологічний, доцільностевий зв'язок в такому розумінні, щоб згідно із правдами науки і досвідами життя наше пізнання обосновувало вибір окреслених, загально важливих, вартостей для нашого почування, а наші почування, скеровані на справжні вартості, справді визначували наші правильні хотіння. Оце остаточне завдання філософії за Шлемкевичом нездійсниме, якщо йдеться про філософію в абсолютистичному розумінні ...« *завдання, поставлене останньою дефініцією, не можна вирішити* » (див. стор. 126). Не дасться очевидно, вирішити за концепцією абсолютної, загальноважливої філософії. Але за Дільтаєм хоча, із філософічних систем ніяка не може претендувати на абсолютну важливість, та все ж таки домагання *можна* висовувати і треба визнати за різними філософіями *релятивну* правдивість, зваживши на багатобічність світу, як і з причини постійного перетворювання Духовности, як властивого предмета філософії (за Куно Фішером), як теж передусім у зв'язку із вище сказаним — з причини — « last but not the least » — залежности філософічного пізнання від чинників, що їх треба шукати « в *особистому моменті пізнання* », « *в особистому його забарвленні* », яке зазначується навіть в найбільших на погляд об'єктивних, філософів. « Особистий момент у найбільших філософів базується на їхніх життєвих досвідах » (стор. 128 пр.). Їх насвітлення і обґрунтування є суттєвим причинком у аналізі філософічних систем. Цим насвітленням і обґрунтуванням поцікавимось ширше при обговоренні інших релятивістичних філософів, що про них дальше мова. За Дільтаєм — ствердимо тут тільки, що ця обставина обмежує претенсію філософії на *загальну* важливість і *загальну* признаність. Тому місце метафізики — за Дільтаєм — повинно б у великій мірі зайняти *вчення про типічні вирішення загадки світу і життя, отже вчення про світогляди.* Кожний великий світогляд дає *вираз тільки одній стороні дійсности,* дозволяє бачити світ з погляду однієї основної категорії. Але світ багатобічний й тому знаходить свій вірний вислів у кількох світоглядових типах (гл. поясн. 121 та 15) й тому філософія може бути у великій мірі « вченням про світогляди » (гл. « Введення » стор. 43).

Якщо й метафізику вважати за завершення філософії, то нема однак конечности, як про це вже була мова, щоби філософія все і всюди сягала до (до речі, недосяжних) висот свойого завершення. Вона є і залишається філософією, навіть коли зосереджує свою рефлексію на *одній* чи *кількох* проблемах, під умовою, що зуміє в них добачити і розглянути їх *пов'язаність із*

тотальністю буття (гл. « Введення », погляд Ґ. Зіммеля). Філософія тому *часто « является раздумом над життєвим досвідом і волею, її правилами, цілями і добрами »* (стор. 130). Вона буває « універсально самопризадумою », а « замкнута в ній сила », що формує особовість і реформує життя, визначається *сильною тенденцією обґрунтування суцільного зв'язку* (стор. 130 пр.). Ця філософія продовжує думки, що систематично під напором практичних потреб виринають, в окремих ділянках культури, як напр., у правничому державному житті, в мистецькій практиці (стор. 120 пр.). У цьому підході філософічні ідеї набирають особливого значення для історичного розвитку людства, — як це дуже влучно підкреслює Рассель у своїй історії філософії (гл. поясн. 122). Пов'язаність історії із філософією виявляється отже не тільки на вершинах філософії, у спробах встановити філософічною рефлексією закономірності історії (гл. поясн. 253-254), але і на *долах історії, у самій ткані історичного розвитку,* у якому філософічні ідеї є, хоча й не виключними, (як каже Геґель), але потужними двигунами. І у цій перспективі велика правда думок М. Шлемкевича про пов'язаність справжньої, на найвищому рівні поставленої публіцистики, із філософією (гл. збірку М. Шлемкевича « Верхи життя і творчости »), про що в обговоренні систематичної частини праці ще буде мова.

Нехай нам буде дозволено тут згадати, що незрівняним представником саме *такої* публіцистики був сам М. Шлемкевич, і зазначити, що вдячним і потрібним завданням для історії філософічної думки було б відкрити золоті грудочки, інколи справді глибоких філософічних рефрексій чи засновків до рефлексій у політично і суспільно цінній « маґмі », як висловлюється сам автор, його чисто публіцистичних міркувань. Схильність М. Шлемкевича до філософічного підходу « універсальної самопризадуми », веде нашого автора до антиципації наступного, розвиткового звена « філософії життя », чільним представником якої був Дільтай — філософії життя, що є чимсь більшим за біологічне життя, наскільки воно вилонює, чи навіть « виділяє » із себе *культуру,* в її різнорідних системах, — своєрідне буття, що не вистачає його причиново пояснювати (« erklären »), але треба доцільностево, і як цілість у пов'язаності із вартостями розуміти (« verstehen »). Для цього й існує в людському дусі, перше Дільтаєм всесторонньо розглядана *функція і метода розуміння* (гл. поясн. стор. 109, 186, 115). М. Шлемкевич погоджується вповні,

---

115) Гл. « Введення », стор. 39 і далі.

що саме таку філософію як Дільтаєва філософія « універсальної призадуми », якої і він сам є визнавцем, що « перебуває в безпосередньому зв'язку із наукою і життєвим досвідом », переживаннями, намагаючись їх узагальнити і обґрунтувати (стор. 130 пр.), — треба і можна вважати *справжньою* філософією. І звідти у дальшому його поклін теж і філософії Фрідріха Ніцше, намагається узагальнити і обґрунтувати той спосіб поведінки, який *прийнятий в « життєвому досвіді та розвинутий поетами і письменниками, що вчать як жити »* (стор. 130 пр.). Антиципуючи таким чином до деякої міри ставлення екзистенціяльної філософії, що за її предтечу дехто вважає Ф. Ніцше, М. Шлемкевич цим своїм ставленням *повертається до річища української філософічної рефлексії,* від Сковороди і Шевченка до Юркевича і Лесі Українки та інших українських вчителів життя. Звідти обов'язок коментатора в дальшому перебігу міркувань « Введення » доповнити цей напрямок думки М. Шлемкевича, якщо не нарисом то хоча б натяком — на концепцію філософії в представників екзистенціялізму, напр., в найбільше зближеного до поглядів Дільтая — Карла Ясперса.

Група філософічних « релятивістів », що ними цікавиться автор в продовженні свого критичного підходу, до (для власних поглядів автора дуже важливої) філософії Дільтая, може послужити прикладом як « неготовість предмета пізнання » (Куно Фішер) і його багатобічність, та із об'єктивної точки зору, — наскрізь особистий вибір *остаточних елементів філософічної світоглядової синтези,* як теж і сам *індивідуальний спосіб їх поєднання* з суб'єктивної точки зору в цілості філософічного світогляду — вирішально впливають на різноманітність філософічних систем і поглядів. За прагматизмом Джемса, історію філософії можна, напр., вважати у великій мірі за *історію зудару людських темпераментів* (стор. 133 пр.), наскільки кожна людина бажає собі світу, що пригожий для неї і тому *вірить* кожному образові світу, що для неї придатний (стор. 133 пр.), при чому об'єктивним критерієм придатности може бути, річ ясна, тільки виникла із філософічної системи дія, « *прагма* », яка перевірює цю придатність своєю успішністю або неуспішністю. Ставлення *віри,* не *знання,* стає вирішальним чинником у фазі вибору філософії, й тому не дивно, що саме прагматист Джемс є одночасно першим, і досьогодні неперевершеним, психологом *віри, релігійного досвіду.* Альберт Лянґе знову ж розглядає метафізику як « витвір вільної синтези, приблизно докладно пізнаних фраґментів дійсности ». Синтетична функція поєднування в цілості системи

залежить, — за ним, — від « родової організації пізнавчих функцій людини », але й від « індивідульної творчости » у філософічній спекуляції, що в ній метафізика стає на ділі « поезією понять », стосуючи у синтезі дійсности « свобідну творчість », яку можна порівняти із творчістю в поезії. Що ці « поеми понять » можуть зберігати — будучи з наукового боку хай і *цілковитою фікцією* — свою *життєву придатність,* — що її можна справджувати « прагматично », — дією та її практичними наслідками, — це погляд іншого « релятивіста », Файгінґера, творця « фікціоналізму ».

VIII. **СТАВЛЕННЯ ПЛАТОНА І КАНТА ДО ПРОБЛЕМИ ВИЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ**

а) ПЛАТОН ПРО ФІЛОСОФІЮ

Перед тим, як перейти до власної концепції філософії у другій систематичній частині, автор на двох конкретних прикладах платонівської і кантівської філософії не намагається, — як можна б собі уявляти, — на основі двох філософічних систем, які репрезентували б визначені і попередньо розглянені *типи* філософії, визначити точніше окреслені концепції філософії, але — навпаки — бажає доказати, що, не зважаючи на *окреслений характер* платонівської й кантівської філософії, віднаходимо в них виразніше або менш виразно, принаймні в натяках, усі чи більшість усіх цих різних концепцій філософії, про які попередньо була мова.

У перших рядках розділу про Платона читаємо: « Перша повна і найбільш впливова філософія, *платонізм*, охоплює теорію вартостей, вона хоче теж дати загальний погляд на світ і життя, але й водночас вимагає, щоб її вважати найпевнішою наукою. Вона так само виконує всі ті різнорідні функції в релятивістичних теоріях ».

« У першому періоді творчости Платона... предметом його діялогів є дослід вартостей » (стор. 139 пр.). « Що платонізм залишився найбільш впливовим світоглядом, це вже історичний факт ». « Етично-релігійні, естетичні мотиви втискаються безпосередньо в систему і дають її у найважніших справах особливий аромат » (стор. 140 пр.). « Третє розуміння філософії, де вона мала б означати загал наук, може посилатися на ясні слова Платона » (стор. 141 пр.).

« Залишились ще релятивістичні дефініції. Вони — це можна заздалегідь знати, — мусять відповідати тій філософії, бо саме для цього вони зреклися визначень з якогось систематичного

погляду. Навіть найбільш однобічна думка про свідомі фікції (Файгінґер, стор. 142 пр.) і вона знаходить деякі натяки у Платона». « Здається, що наші владарі мусітимуть вживати різних подоб та оман задля користи підвладних » (стор. 142 пр.). В загальній оцінці платонізму автором це багатство й різноманітність різнорідних підходів Платона до філософічної проблематики зазначується дуже виразно : Ця (платонівська система) « величавий будинок, де віднаходимо наукові, мистецькі і релігійні мотиви. Бо працювали над ним у найтіснішім єднанні розумове мислення, мистецька уява, почуття і релігійна туга » (гл. стор. 141 пр.).

Цим відслоненням багатющости складових мотивів філософії Платона, автор ніяк не хоче позбавити її, що так скажемо, *ядрової односги* і не зважаючи на наявність різнорідних мотивів і нюансів тієї філософічної рефлексії підкреслює, що ця філософія *хоче бути наукою, безоглядно певним пізнанням і в його (Платона) переконанні справді нею є і залишається.*

За Платоном « його філософія є наукою в повному розумінні слова. Вона займається тим, що справді існує, тим, що « незмінне, вічне » — пише М. Шлемкевич (стр. 142 пр.). « Аж діялектика приводить туди, де для того, що туди дійшов, — є спочинок з дороги і кінець мандрівки » (стор. 143 пр.). Філософія здійснює також вимоги універсальности в подвійному розумінні цього слова. « Філософ розглядається за мудрістю і то саме не за однією, чи другою ні, але за всякою » (стор. 147 пр.) й таким чином узагальнює своє пізнавання, не забуваючи проте надати його досягненням характеру суцільности.

Всебічна концепція філософії Платона доповнюється у Шлемкевича ще психологічного характеру вказанням на « таума », здивування, як психологічне *джерело,* і початок філософії. « Бо саме це є стан приятеля мудрости : здивування » (стор. 146 пр.). Цей початковий вихідний стан, розгортається у по мистецьки змальованим М. Шлемкевичем платонівським « еросі », змаганні до пізнавчого охоплення і особистого засвоєння, ідей, що по своїй суті є і вартостями. До остаточних філософічних устійнень і визначень доводить остання фаза філософічного пізнання, — *діялектика* (гл. поясн. 149) « мова і противмова », розглядання суперечностей дійсности в арґументації (« pro » і « contra ». « Після творчого божевілля (еросу) наступає систематичний розвиток і поділ понять. Філософічний гін — це порив до правди, а засіб, щоб його добути і мати, є *діялектична метода.* Все інше провадить тільки до порога філософії. Наукова метода в'яжеться внутрішньо з Еросом в *« маєвтиці »*, у « положничій» методі Сократа, тобто в його « діялогічному розгортанні » *змісту* поняття

(стор. 142 пр.), що він його, так би мовити, « добуває » з нутра конкретних зображень, досвідів і переживань розмовця, — до деякої міри аналогічно до того, як це діється при породах, з новонародженою дитиною.

б) КАНТ ПРО ФІЛОСОФІЮ

Потвердженням тези автора, доказаної на деяких клясичних прикладах, як, напр., філософії Платона, що філософічні системи, не зважаючи на їхню безспірну приналежність до однієї із розрізнених автором груп (абсолютистичних поглядів на сутність філософії, або релятивістичних та їхніх підгруп, що в них визнаться філософію, як окрему науку, або як науковий світогляд, або як загал наук) — можуть, а то й мусять *одночасно* включати у свою структуру ознаки інших груп, — в однаковій мірі являється *переведена автором аналіза системи Канта.* Завваживши у вступі, що філософія Канта, як загалом філософія великих систем европейського суходолу (отже в протиставленні до англійської філософії), — залишається під диктатом ідеалу науковости (стор. 150 пр.), М. Шлемкевич відразу ствердже *характеристичну роздвоєність* кантівської думки, що виникає з прийняття Кантом *двох типів філософічної рефлексії* 116), *« шкільного » і « світового » поняття філософії* (гл. поясн. 93). До першого типу філософії, як *розумової науки з понять* (стор. 152 пр.) до визначення, що відділяє філософію й від емпіричних наук, які виводять пізнання з досвіду і від математики, яка побудовується за Кантом на конструкції понять (гл. стор. 152 пр.) — належать міркування « Критики чистого розуму » Канта. Прикладами такого *філософічного* пізнання є пізнання з *апріорних,* бо (в нашій пізнавчій здібності заздалегідь заснованих) *категорій,* що їх перечислення находимо із гострою критикою стилю Канта (стор. 150 пр.). Зразком цього стилю вважає автор саме текст Канта про категорії від слів « все, що оце є » (річ у просторі або часі)... (стор. 153 пр.) до слів « поза тим у всій метафізиці цих предметів ми мусіли б цілком втриматися від усіх емпіричних принципів, які поза поняттям могли б докласти ще будь-який досвід, щоби з нього брати якісь судження про ті предмети » (стор. 153 пр.). В цьому складному і справді тяжкому для зрозуміння уривкові міркувань Канта йдеться саме про аналізу розумового пізнання з понять, що полягає — за Кантом — на *застосуванні до предмета пізнання,* а саме в цьому випадку *« речі в просторі або часі »* різних окреслень, які постають з *дванадцятьох категорій, найзагальніших і одночасно найпрості-*

116) Теоретичного і практичного унапрямлення філософії.

ших форм дійсности та нашого висловлення про неї (Aussageformen), — « форм понять » (« Begriffsformen »). Вони *« апріорно »* заздалегідь (перед усяким досвідом) засновані в нашій пізнавальній здібності. Це застосування відповідної категорії до нічим ще перед тим невизначеної речі в просторі, *поза нами*, або *до психічного змісту в часі*, в нашому нутрі в нас, відбувається, наслідком як каже Кант « Affizierung » (від латинського слова « afficere » — збудити, заторкнути), отже збудження нашого *нутра*, нашої пізнавальної структури, у ближче невизначений спосіб, *непізнавальним* чинником « речі самої в собі », отже « чогось » непізнаного і *непізнавального*. Це непізнавальне, не зважаючи на його непізнавальність, в різних обставинах здогадної інтерпретації тієї « речі в собі », — Кант уявляє собі по різному, про що в М. Шлемкевича теж мова. *« Система всього філософічного пізнання »* (отже саме такого *пізнання із понять)*, виниклого із категорій (при знехтуванні усіх емпіричних принципів, які *поза поняттями* могли б докласти ще будь-який досвід, (гл. стор. 153 пр.), — *це є філософія — філософія в шкільному розумінні.* Вона сперта на критичній методі 117) та з'ясована головне у творі Канта « Критика чистого розуму ». Але ця концепція філософії не є в Канта *единою*. Є ще й інша — у *« світовому понятті філософії »*, (« Weltbegriff der Philosophie ») що « являться перед очима мислителя », і яка зумовляє у Канта « незгідність із самим собою ». (гл. 93 поясн.).

Це « світове » поняття філософії, це — за Кантом — « Conceptus cosmicus philosophicus », що у ньому філософія є знанням про відношення всього пізнання до *« головних цілей людського розуму » (*гл. стор. 154 пр.) А. Шлемкевич додає : « Головні цілі мають своє завершення, свій вершок в остаточній меті, в *усьому призначенні людини ».*

Філософ не (тільки) розумовий мистець, але законодавець людського розуму (стор. 154 пр.) — зауважує Кант. Метафізична потреба законодавця людського розуму, « це жага, що не дасться погасити ». За Кантом — розум нахилом своєї природи змагає до того, щоби *вийти поза свій вжиток в досвіді*, зважитись, у чистому, тобто несправжньому на досвіді апріорному — за термінологією Канта — застосуванні, при допомозі *самих тільки ідей дійти до крайніх меж світопізнання і знайти заспокоєння, щойно в здійсненні свого кола (завдань) у спертому на собі, систематичному цілому* (стор. 156 пр.). Правда, перша відміна філософії, *критична філософія* (за « шкільним поняттям філософії »)

117) Критична метода Канта полягає на критичному розгляді здібностей пізнавання, заки приступити до філософічного пізнавання.

допускає у ділянці метафізики ідеї доведені до крайніх меж світопізнання, тільки як *гіпотези*, яким знову ж *вправді можна* протиставити заперечливі твердження, але теж тільки у формі гіпотез (стор. 157 пр.). Тому відповідь на « найважливіші частини нашої жаги знання » — можна знайти в *конечній*, щоправда, але *лише вірі*. Критика « *мусіла таким чином усунути знання, щоб створити місце для віри* ». (Кант стор. 159 пр.). І саме це висловлення Канта промощує шлях для належного вияснення сутности філософії, за яке бореться М. Шлемкевич, та належного розуміння її стосунку до релігії і її місця між « системами культури ». Теза нашого автора про допустимість а то й потребу і конечність в кожній філософічній системі побіч наукових елементів, теж і інших, світоглядових, релігійних, практично-етичних, естетичних (які в Канта проявляються завершеною, всеохоплюючою архітектонікою його філософічних конструкцій), потверджується отже теж на вченні другого великого, побіч Платона, представника « клясичних визначень філософії » — Канта. Висновок, що його робить М. Шлемкевич, і що відноситься не тільки до Канта, але й до цілого попередньо змальованого її історичного розвитку видається повністю виправданий.

« Отже з того виходить, що філософічна система не може складатися з *одних тільки* загальноважливих і конечних наукових правд, але охоплює ще й різні *складники віри*, які в багатьох місцях стикаются з теоретичними частинами й в'яжуться з ними посередніми ланками ».

Це є *те нове* в кантівському понятті філософії, хоч воно і не найшло собі вислову в його дефініції. « Ми *вже нераз підкреслювали* », пише М. Шлемкевич, « що всі видатні системи — це *такі будівлі* з різнорідних частин. Зразу дивляться на них безкритично, всі вони вважаються науковими, потім критика намагається прогнати ненаукові елементи з філософічної системи; Кант затримує їх, розуміючи їхню велику вагу для життя, для загального погляду, що його вимагають від філософії » (стор. 158 пр.).

**
*

Таким загальним висновком завершується історично-критична частина праці М. Шлемкевича, що подавала проблематику сутности філософії, увиразнення і удоступнення якої були завданням нашого « Введення ». Тим самим певною мірою можна б вважати завдання нашої вступної та одночасно доповнювальної праці, яка мала б в деякій мірі заступити поширені в інших народів « Введення у філософію » за здійснене. Та проте поширення нашого « Введення » на систематичну частину

праці М. Шлемкевича, одначе не видається зайвим, не тільки тому, щоби облегшуючи виясненнями деякі труднощі тексту, збільшити число тих неспеціялізованих у філософії читачів, що хотіли б віддати честь Покійному, — засвоєнням його думок, — явно буде потрібне ще й з дидактичних оглядів. У першій, критично-історичній частині, вивчаючи сутність філософії, можна було дізнатись дечого про низку філософічних напрямків й філософічних систем. Засвоївши собі не легку до зрозуміння другу частину, що критично, у значній мірі оригінально, із застосуванням своєрідної « теорії позначування » дозволяє проникнути в різні *ділянки* і *розгалуження* філософії як : гносеологію із епістемологією, онтологію з метафізикою, аксіологію із естетикою і філософією релігії, як теж в розгалуження філософії, напр., філософію історії, чи філософію природи і т. д., таким чином можна буде, якщо не « навчитись » філософії (що як ми вже довідались від Канта — неможливо), то хоч в деякій мірі, — навчитись філософування, — філософічного ставлення до проблематики життя і світу.

Характер самої інтерпретації другої частини змінений стосовно до теми настільки, що зваживши на дуже широкий діяпазон шлемкевичівських думок, їх багатство та переплітання їх мотивів, немов у музичних варіяціях, у першій мірі звернено увагу на *відтворення самого ходу головних думок праці,* уникаючи багатьох подробиць. Йшлося, отже про нитку Аріядни в лябіринті складної архітектури думки, а не про ті чи інші її часткові аспекти.

СИСТЕМАТИЧНА ЧАСТИНА:

IX. **ФІЛОСОФІЯ ЯК КРИТИЧНА АНАЛІЗА ДУХОВОЇ КУЛЬТУРИ (НАУКИ, МИСТЕЦТВА, РЕЛІГІЇ)**

а) ФІЛОСОФІЯ ЯК ГНОСЕОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ НАУКОВИХ ПОНЯТЬ-ЗНАЧКІВ В РАМКАХ ЗАГАЛЬНОЇ « ТЕОРІЇ ПОЗНАЧУВАННЯ »

Погляди М. Шлемкевича на сутність філософії, поміщуючись в загальному річищі концепції філософії за Дільтаєм, зберігають свою міру ориґінальності на багато докладнішим і вникливішим зглибленням « систем культури » в рамах « узагальненої теорії позначування ».

Автор в основному згідний із Дільтаєм, — в систематичній частині праці, напр., твердить : « Першим і основним завданням філософії була критика культурних систем науки, мистецтва і релігії ». « Завдання філософії, що ми ним досі займалися, стоїть під прапором *загальности*. Предметом філософії повинні бути останні загальності духової культури ».

Такі ставлення основних завдань філософії, могли б загрожувати *єдності* філософічного знання, як врешті загрожували їй деякі визначення філософії критично-історичної частини праці Шлемкевича. Тому недаром автор другу, систематичну частину, розпочинає перейнятим від Бенно Ердмана 118) сумнівом. Ердман вважає логіку, етику, теорію пізнання, естетику психологію *окремими науками, а метафізику* — ненауковим

118) Benno Erdman, 1851-1920, нім. логік і психолог в ділянці психології мислення.

доповненням наук — додаючи при цьому, що *таким чином філософія залишаеться « словом без змісту »* (стор. 160 пр.). Тому для М. Шлемкевича існує у систематичній частині праці безумовна потреба *дедукції* філософії, тобто « виведення » її необхідности « одним принципом досліду із даностей дійсности, прийнявши « основним вихідним поглядом » (стор. 160 пр.). За цим принципом досліду у всіх ділянках культури, що має бути « одним вихідним поглядом », шукає М. Шлемкевич передусім там, де він найвиразніший, а саме в цій « системі культури », що її називаємо *наукою*. Її основним принципом є устійнені у своєму змісті наукові « поняття-значки », що ними наука « позначає » пливкі, неустійнені групи подібних до себе зображень людини (порівняй позитивізм і неопозитивізм — стор. 50-53 « Введення »).

Переконливим прикладом для такого розуміння науки М. Шлемкевич вважає гносеологічні погляди 119) неопозитивіста, засновника « віденської школи » епістемології 120) Моріца Шліка (гл. поясн. 190). У своєму творі « Загальна теорія пізнання », що стала спільною епістемологічною підвалиною низки природничих підручників, Шлік бере за вихідну точку своєї теорії твердження, що *пізнавати* означає те саме, що *спізнавати*, як каже Шлемкевич, отже *розпізнавати*, бо « знаходити у двох предметах пізнання одне і те саме » (стор. 163 пр.). Ми, напр., порівнюємо зображення — сприймання із зображеннями-спогадами і бачимо, що вони однакові (стор. 163 пр.). Так є в щоденному житті, напр., здалека бачу собаку — приглядаюсь і розпізнаю — це мій Жучок. В теоретичному пізнанні не інакше, коли розпізнаємо, напр., світло як чергування електромагнетичних хвиль. « До пізнання завжди належать два члени — те, що пізнається і те, яким воно пізнається » (Шлік, стор. 163 пр.). Зображення щоденного життя є однак пливкі і неозначені й тому їх розпізнавання не може бути повним. Для їх уточнення в науковому пізнаванні треба зображення заступити точно визначеними психічними змістами — поняттями 121).

Пов'язаність пізнань висловлених поняттями — це наука. Системи наших наук творять сітку, що у ній поняття — це вузли, а судження — нитки, що їх в'яжуть (стор. 163 пр.). Тому поняття є тільки фікціями зображень з точно означеним змістом, *спільними назвами* для предметів, що мають властивості, вичис-

---

119) Гл. схему Гессена, стор. 21 « Введення » : місце гносеології і її сутність.

120) Епістемологія : « наука про науки », гл. схему Гессена, стор. 17.

121) Поняття є суцільностями « незмінників », « інваріянтів », якоїсь кляси зображень, напр., поняття « риби », суцільністю цих прикметностей, що не міняється в різноманітності риб.

лені у визначеннях понять — дефініціях: поняття це значки, коли якусь назву, якийсь « значок » (напр., « електромагнетична хвиля ») надаємо якомусь сприйманню, напр., « світлу », і так пізнаємо « природу » світла. Передумовою правдивого пізнання мусить бути очевидно *однозначність* прикладення поняття — значка (до групи зображень, що мають спільні риси ; стор. 163 пр.). Другою передумовою правдивого пізнання мусить бути *обмеження* значків — понять до можливо найменшої кількости, щоб пізнавання влегшити і краще запевнити його правильність. Таким чином постає наука як система, як пов'язаність понять окресленого роду.

б) ФІЛОСОФІЯ ЯК ЕСТЕТИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ДАНОСТЕЙ ТВОРІВ МИСТЕЦТВА ОЗНАК — ВИСЛОВІВ ПОЧУТТЄВОГО ЖИТТЯ

Порівняльні, хоча й не подібні, відносини як в науці можна ствердити в іншій « системі культури » — в ділянці *мистецтва*. Один із найвизначніших теоретиків мистецтва Т. Ліппс (гл. поясн. 115) пише: « Всяке мистецтво кінець-кінців хоче одного, а саме зачарувати життя в *змисловій появі* »..., *внутрішній зміст* в мистецтві прив'язаний до того, що сприймається змислами (стор. 167 пр.). Естетичне сприймання відбувається — за Ліппсом — завдяки « вчуванню » 122). Карл Ґрос так аналізує пов'язане із цим естетичне переживання: « Глядач вчувається своїм власним "я", або діяльними функціями, що є частинами його власної свідомости, в "змислові дані" твору мистецтва образотворчого, поетичного, драматичного чи музичного » (гл. стор. 168 пр.). Такий підхід в аналізі дії мистецького твору дозволяє вважати мистецтво за « системи символів », де « значками » є *уявлення* загальніше, — сприймання змислових *даностей* мистецького твору, що їх М. Шлемкевич називає *« ознаками »* твору, — а « позначеним було б емоціональне життя » — вчування в душі сприймача. Треба б додати, що це « емоціональне життя », — що є відповідником твору мистецтва, має свою особливість: це *« повнота свідомости без бажань »* (К. Ґрос), це « естетична ідеальність » — що засновує « потойбічність усього реального світу », у цьому розумінні, що назверхній світ в менті вчування

---

122) Добрим унаглядненням способу та процесу вчування є вище поданий приклад « злуди змислів », спричиненої саме « вчуванням ». Дві *рівні* лінії видаються нам нерівними, наскільки у перший відтинок « вчуваємо », наслідком його закінчення родом клямри, що « стискає », « стан *стиснення* », — у другому, наслідком закінчення родом відверненої клямри — « стан *розтягнення* ».

немов зникає (Т. Ліппс), — це тим самим — за Шопенгауером, визволення із стану вічно відроджуваного, незаспокоєного прагнення ще не осягненого і неосягального, що творить ткань людського існування. Ми живемо мистецьким твором і живучи ним і у ньому, забуваємо про наше життя та наш світ, « визволюючись » так би мовити від них як думає Шопенгауер (гл. поясн. 248).

В перспективі такої аналізи естетичного переживання, воно охоплювало б « систему знаків », чи краще — загал « *символізацій* — виражень », як в іншому місці говорить М. Шлемкевич, — « *ознак* », — емоційного життя в різноманітних родах музичного, образотворчого, літературного мистецтва. « Завданням естетики було б встановити, впорядкувати, развинути *умови краси, « принципи естетичної систематики »* (гл. стор. 172 пр.).

Між позначуванням в ділянці науки і ділянці мистецтва існує побіч безперечного паралелізму теж і сутня різниця : « В науці символи, це були фікції-поняття, що не могли мати реального зв'язку із дійсністю (до речі, твердження М. Шлемкевича про фікційність понять, настільки відповідають фактичному станові речей, *наскільки поняття існують тільки в нашій свідомості*, не мавши реальних відповідників-предметів у назверхньому світі, як це думав Платон у своїй « теорії ідей ». За німецьким логіком Зіґвартом 123) — поняття є психічними змістами, *уприявненнями спільних рисок-прикметностей й груп зображень*, що здійснюють постулят цілковитої постійности, досконалої визначености загальної узгідненості між собою як теж недвозначної мовної окреслености 124).

В мистецтві символи і це, що вони означають, уявлення і почування, — це у деякій мірі *зображення дійсности*. Користаючи з цієї різниці, що її робить мова між точними *значками* (за Шлемкевичем — поняттями) і *ознаками*, які *реально зв'язані* з тим, що вони означають — скажемо : наукові поняття — це *порядкові значки* (груп, « кляс » зображень) у пізнаванні — уявлення мистецтва — *ознаки почування* (у вчуванні) (стор. 173 пр.).

в) ФІЛОСОФІЯ ЯК ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ, ТОБТО ІНТЕРПРЕТАЦІЯ РЕЛІГІЙНИХ ЗОБРАЖЕНЬ-СИМВОЛІВ, ЗМІСТІВ РЕЛІГІЙНОГО ПЕРЕЖИВАННЯ

---

123) Christoph Sigwart, 1830-1904, відомий німецький дослідник логіки, що тісно пов'язувалась із психологією.

124) Із дефініцій Зіґварта видно, що найменування М. Шлемкевичем понять як « фікцій » треба сприйняти із далекойдучими застереженнями. Schischkoff, op. cit., стор. 546-547.

Принцип позначування можна — за Шлемкевичем застосувати також до третьої системи культури, що її інтерпретацією займається філософія, а саме — до ділянки релігії. « Релігія виступає найперше в змислово-наглядному одязі *культу,* потім, *як уявлення і вчення* про надзмисловий світ і його відношення до цього світу. Звичайно гадка модерної філософії релігії така, що її змислові сприймання, уявлення і судження *ще не* є ядро релігії » (стор. 174 пр.).

« В мистецтві ми бачили архітектуру уявлень. Хто був здібний сприйняти її, той доходив шляхом різних психічних процесів (напр., вчування) до емоціональних переживань, що їх позначив мистець тією архітектурою. В релігії позначеним предметом є *незрізничкований, неозначений* душевний стан, що його схоплюємо одними тільки аналогіями » 125).

Автор все ж таки (слідом за іншими філософами релігії) намагається наблизитись до дещо точнішого визначення « неозначености » релігійного переживання й тим самим суті релігійного стану душі, добачаючи одначе в *« неозначеності »* психічного стану його характеристичну рису. За ним — характеристичною рисою релігійного переживання була б « неозначеність почуття туги, віддання себе якомусь поривові, якомусь таємничому захопленню » (гл. стор. 177 пр.). Спираючись на Шляєрмахерові 126), наш автор зараховує релігійне почування до « крайніх » у скалі почувань, а саме почуттів цілковитого захоплення і цілковитого визволення. Разом із таким клясиком філософії релігії як Шляєрмахер, Шлемкевич добачає ядро релігійного душевного стану в переживанні зоглянення (Anschauung) « безконечного у скінченому, вічного у проминальному » і звідси виниклому почуванні « повної залежности від вічного і нескінченного ». Проте релігійний стан душі залишається настільки ще неокресленим, що « лише *аналогічно* висловлюємось, називаючи цей стан любов'ю, страхом і пошаною чи вдячністю » ; це наші *здиференційовані* почування відбиваються в дзеркалі цієї неозначеної емоціональної сфери ». Реальна дійність тут — це *релігійне переживання,* що не визначене в собі, характеризується нами, або як любов, або як надія, залежно від душенного стану і обставин життя. Релігійні уявлення і вчення — це *« символи*

---

125) Пізнання є аналогічним, якщо це, що має бути пізнане, не пізнається у його сутності, але тільки у *стосунку, що його воно має до чогось відомого.*

126) Freidrich Schleiermacher, нім. теолог і філософ, 1768-1834. За ним Бог перебуває у світі, але його буття цим перебуванянм не вичерпується (існує отже й поза світом (« пантеізм », op. cit., M. Müller, стор. 153).

того переживання та його аналогічних описів при допомозі означених, зрізничкованих почувань » (гл. стор. 176 пр.).

Правда, схиляючись до поглядів, що справжність релігії полягає на тому, що релігійні уявлення і обряди є символами, отже знаками в перспективі наміченої автором концепції позначування дійсного, живого, релігійного почування (гл. стр. 177 пр.) автор бере теж до уваги, згідно із відмінним поглядом Е. Трельча 127), неокантіянтський погляд на *етичну* сутність релігії як *схоплення свідомістю моральних норм, заснованих у трансцендентній, тобто Божій реальності.* Він наводить твердження Трельча, що « релігія *показує реальність,* з *якої випливають ті норми,* тобто вказує на ество, де вони є ».

В кінцевому висліді попередніх міркувань, можна б сказати за автором, що « релігійне почування, релігійні переживання » це *визначена реальність,* а релігійні уявлення, — це тільки посередні її символи ; *Бога уявити неможливо.* Тепер насувається подібне питання, подібно як при аналізі науки та мистецтва, а саме : « як в'яжуться між собою символ і те, що він символізує » (стор. 178 пр.) іншими словами, яка *основа функції позначування ?*

В науках, як « перекладах наглядних даних на поняття » (Віндельбанд) ролю значків, що визначують предмети пізнання у назверхньому світі, відіграють наукові поняття і тому основою функції визначування є *творення понять.* В релігії ролю наукових понять в науці і функції їх творення перебирають чинники *віри* (подібно до *вчування* глядача чи слухача в мистецтві), — чи *інспірації, об'явлення* (подібно до вчування творчого мистця). Обидва — « чинник віри і чинник інспірації, об'явлення » — охоплені ширшим поняттям *« релігійного переживання, релігійного досвіду »* (стор. 180 пр.). Специфічною прикметою позначування в релігійній сфері є те, що « при всіх спробах докладнішого опису, докладнішого уявлення предметів релігійного почування і його відношення до світу, внутрішньо жива релігійна свідомість *зараз підкреслює,* що це *« в дійсності тільки далекі описи, тільки символи неуявного »* (стор. 180 пр.). Це дуже правильне, на нашу думку, твердження торкається особливо в сьогоднішній філософії релігії підкресленого Другим Ватиканським Собором *« містерійного характеру »* релігійних символів, наскільки « містерії » « екс дефініціоне » не переносять раціоналізації.

---

127) Гл. поясн. 229.

г) СТАВЛЕННЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Й ЕКЗИСТЕНЦІЯЛІЗМУ ДО ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ ЯК ДОПОВНЕННЯ ПОГЛЯДІВ, ВИКЛАДЕНИХ М. ШЛЕМКЕВИЧЕМ

У пояснювально-доповнювальній площині до викладених поглядів М. Шлемкевича треба на цьому місці хоч натякнути на те, що завдяки феноменологічній (у « Введенні » в міру можливостей обговореній) *методі споглядання сутностей*, теж і сутність явищ релігійного переживання підлягла у філософії останніх десятиріч далекойдучій аналізі. Не можливо (через велику складність згаданої проблематики) у вузьких рамах « Введення » передати надбання феноменологічного підходу у тій ділянці, але можливо хоч вказати на найсуттєвіші досягнення аналізи переживання « *святого* », основної релігійної категорії за Рудольфом Отто 128). За ним « святе, бувши рефлексом надсуб'єктивного, трансцендентного об'єкту, в нашому переживанні розщіплюється у феноменологічній аналізі на « mysterium tremendum », чинник « *страхітливої таємности* », — що є одночасно « mysterium fascinosum et augustum », загадкою « ласкавої таємничости, що захоплює і зачаровує ». « Святе » у своїй цілості належить в нашому переживанні до ділянки *абсолютної трансценденції*, яку св. Августин називає « aliud quidquid », « *чимсь іншим від всього іншого* », що в досвіді нам може бути дане. Шелер знову ж виступає із своєю феноменологічною концепцією « *релігійних актів* » (яку теж з браку місця не можна було проаналізувати у « Введенні »). Цим терміном « релігійних актів » називає він своєрідні, первісно людині дані психічні акти, що їх він розглядає феноменологічно, — та якими людина із « особового осередку » (Persönlichkeitszentrum) здібна охопити в *усьому і почерез усе Буття*, це, що виявляється « *Абсолютним Буттям*, тобто таким, яке кожне окреслене буття перевищує в насназі буття » (« Fähigkeit des Seins » 129).

Дальшим необхідним доповненням — з точки зору сучасного стану розвитку філософічної проблематики релігійного переживання, до поглядів, з'ясованих М. Шлемкевичем, — треба б вважати ставлення неатеістичного, розуміється (бо й такий є) екзистенціялізму, репрезентованого Кіркеґардом, Карлом Ясперсом, Ґабріелем Марселем.

Ставлення екзистенціялізму до релігії і філософії є зрозу-

---

128) Rudolf Otto, 1869-1937, нім. теолог і філософ в головному творі « Das Heilige » вбачає в « транценденції » чинник « нумінозної », Божої дії і потуги, що у феноменологічному підході виявляє у собі « mysterium tremendum » і « fascinosum ».

129) J. Hessen, Religionsphilosophie, Essen, 1948, T. I., стор. 300.

мілі єдино на базі основного розрізнення між « лише існуванням » (« Dasein ») і справжньою *екзистенцією*, тим самим « конкретним або екзистуючим » мислителем (Кіркеґорд), для якого *власне екзистенція* є *проблемою*, — і « *систематичним* або *абстрактним* », якому йдеться про визначення *системи загального буття*, як, напр., антиподові Кіркеґорда — Ґеґелеві. Тоді, коли об'єктивне мислення є *байдужим* стосовно *думаючого підмету і його екзистенції*, суб'єктивний (екзистенціяльний) мислитель істотно зацікавлений у своєму мисленні своєю *екзистенцією*, — він саме в цьому мисленні екзистує 130).

Треба застерегтися, що саме поняття « екзистенції » немає нічого спільного із звичайним, економічно-соціяльним і практичним значенням цього вислову. Екзистенцію протиставиться поняттю « тільки — буття » і поняттю « існування », як *тільки* — хай і *дуже інтенсивного життя*. Зовсім чимсь іншим є екзистенція в екзистенціялістів : « Не йдеться про різноманітність взаїмно себе поборюючих змагань (життєвих), але про це *останнє і безумовне, про що людині йдеться у її житті* ». « Підметом цього суб'єктивного думання (про « остаточне і безумовне в житті ») *не є індивідуальність в її емпіричних різнорідностях*, тільки ця *остання*, усі такі різнорідності випереджуюча точка відношення » 131) (до остаточного і безумовного).

Екзистенціялізм у своїх обох постатях — неатеїстичній і атеїстичній заперечує можливість знати *чим є людина і екзистенція*. « Ніколи не можу про себе сказати, немов би я був якимсь фактичним станом (Bestand), не можу сказати чи я є » 132). Ясперс однак думає, що не можна вправді визначити екзистенції людини як « есенцію », як те « чим вона є », але можна і треба визначити її у цьому « *як* вона є », а саме *як вона відноситься до себе самої*.

Взявши за свою у такому підході думку Кіркеґарда, екзистенціялізм так визначає екзистенцію : « Екзистенція це спосіб — « модус » буття, що має стосунок до себе самого (sich verhält) і в *цьому стосунку до себе відноситься до своєї трансценденції* », — при чому під трансценденцією розуміємо « *абсолютне буття*, схоплюване в екзистенціяльному досвіді, у якому людина своїми діями вказує поза свої межі » 133). В. Штеґмюлер у своїх « Головних напрямках сучасної філософії » 134) окреслює поняття

---

130) Op. cit., стор. 99.
131) O. Bollnow, Existenzphilosophie, Stuttgart, 1941, стор. 24.
132) K. Jaspers, Geistige Situation der Zeit, Berlin 1946, стор. 146.
133) O. Bollnow, op. cit., стор. 31-32.
134) Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart, 1969.

екзистенції як « властиве даній людині буття в собі » (Selbstsein), « своєрідну істотність » людини, що мається щойно *здійснити, саме в екзистенції,* — *« свобідним і безумовним вирішенням »* 135). Отже людина є тільки *можливою екзистенцією* 136). І саме тією мірою, « у якій *я справді стаю сам собою у свободі,* — *моя трансценденція, Бог для мене існує* ». « Він не існує для мене, як предмет вивчення і знання, він виявляє себе тільки в моїй екзистенції » 137), тому, що « найвища свобода, вільна від всякого впливу світу є *одночасно у найглибший спосіб (« la façon la plus approfondie ») пов'язана із трансценденцією »* 138). « Віра не є ніякою власністю, вона не засновує ніякого певного пізнання, тільки *успішну певність у практичному веденні життя » 139).*

Віра набуває теж разом із екзистенцією, що — за Ясперсом — має *характер історичности,* бо виступає в окресленому часі, особливо в цих подіях нашого життя, коли в чергуванні шукань, змагань і перетворень людини, людина стане перед *« межовими ситуаціями »* смерти, терпіння, змагання, провини, що у них вселюється в наше життя повна *загадковість буття* (Rätselhaftigkeit) — у ситуаціях, що на них натрапляємо нашими міркуваннями, немов на « останні стіни », без спроможности проломитися через них 140). Повне значення і найтісніша пов'язаність трьох понять, — *свободи,* вибору *вирішальних* для людини вартостей, *екзистенції* в їх здійснюванні і Божої трансценденції виявляється щойно із цілою переконливістю в поданих наведеннях.

У цій лише обрисовій характеристиці екзистенції як чинника, що ставить людину перед вирішальний для глузду і осмислення буття вибір провідних, остаточних і безумовних вартостей для людських змагань і дій, знайшли ми не тільки ключ для розуміння ставлень Ясперса до проблематики філософії релігії, але й розуміння, принаймні вихідної бази екзистенціялістичної філософії взагалі. Вона ж бо спрямована у своїх різних постатях *саме на пошуки справжньої екзистенції в здійснюванні вартостей, признаних людською* особовістю за *« екзистенціяльні »,* тобто *остаточні, безумовні.* На цьому мусіли б ми, зваживши на вузкі рамки « Введення », закінчити характеристику екзистен-

---

135) Op. cit., стор., 201-202.
136) Op. cit., стор. 202.
137) Karl Jaspers, Introduction à la philosophie, Plon, Paris, стор. 46.
138) Karl Jaspers, op. cit., стор. 46.
139) Karl Jaspers, op. cit., стор. 52.
140) W. Stegmüller, op. cit., стор. 206. Особливе значення екзистенціяльного вирішення, щодо вибору « провідної », безумовної і остаточної вартости нашого життя має межова ситуація всеприявної смерти, яку визначує середньовічний афоризм : « Mors certa, hora incerta » — « смерть певна, непевна її година ».

ціялістичних аспектів філософії в її стосунку до релігії, якщо б не існувала ще потреба вивести із даностей екзистенціялізму його ставлення до визначення сутности філософії.

Із накреслених позицій екзистенціяльної філософії релігії К. Ясперса можна одночасно, що для завдання « Введення » дуже важливе, вивести *екзистенціялістичне ставлення до сутности філософії,* про яке читаємо : « Практична проблема як людина може осягнути спроможність жити (в розумінні справжньої екзистенції) в неможливому світі, недоступному ніякому правдивому пізнанню, що не проголошує ніякої віри в її правдивому характері, — володіє над цілим його (Ясперса) філософуванням. Всі теоретичні міркування служать цій меті » 141). « Тому *філософія, як загал переказаних творів і вчень,* не є шляхом визволення, але є ним в кожній одиниці *незаступне і відмінне та підпорядковане відповідальності та сумлінню одиниці філософування,* що його твори і вчення філосодічні можуть *тільки насвітлювати* (« erhellen ») і пробуджувати » 142).

ґ) ЗІСТАВЛЕННЯ Й УНАГЛЯДНЕННЯ ДОСЯГНЕНЬ АНАЛІЗИ ДУХОВОЇ КУЛЬТУРИ ТА ЇЇ ЗАВЕРШЕННЯ « В ІДЕЇ ПЕРСОНАЛЬНОЇ МОНАДИ »

Повертаючись від необхідних коротких доповнень для зазначення принаймні новіших унапрямлень філософічної думки, що її характеризує наш автор ще за сучасним йому її станом — до ходу його думок про сутність філософії, стверджуємо, що поставлене собі завдання « вивести усі окремі функції із якогось одного основного погляду критичною інтерпретацією науки, мистецтва, релігії » та « всім їм дати один знаменник » (стор. пр. 158) пощастило авторові виконати. Цим зведенням до спільного знаменника, виявилась ориґінальна у відношенні до поглядів Дільтая, найближчого, як ми згадали, своїм розумінням філософії до погляду М. Шлемкевича, концепція *« функції позначання »,* — не ідентична, але паралельна в науці, мистецтві і релігії. « Отже ми прикладаємо до дійсности позначення нашої свідомости, засягаючи де необхідно до фіктивних доповнень ». Цей процес прикладання вияснений автором на стор. 181-188 пр. і додатково унагляднений схемою на стор. 183. « Таким способом здобуваємо » пише автор, натякаючи на свою теорію позначування, « пізнання непсихічної, об'єктивної і частин психічної дійсности », — « а також відомість » (ми б сказали *« уприявнення »,* а навіть « розуміння », — бо інтуїтивне, безпосереднє,

141) Ibid., стор. 195.
142) Ibid., стор. 236.

цілісне знання про психічні змісти і їх структуру), « *психічної, досі невідомої нам, дійсности* », — за посередництвом « почуттів, зворушень, переживань », пробуджених творами мистецтва, — як не тільки *знаками,* — але « реально зв'язаними з допомогою вчування з тим, що вони означають, *ознаками* естетичних переживань ». Перейшовши до третього відтинку схеми, автор вказує на те, що аналогічно в релігії позначеним предметом є незрізничкований, неозначений душевний стан переживання « святого », що його схоплюється *самими тільки аналогіями.*

Якщо філософічно, тобто докорінно розуміючи науку, мистецтво і релігію як три інтерпретовані філософією « системи культури », поставимо авторові запитання про їх осмисленність, скерованість і глузд з точки зору нашого життя, почуємо відповідь: Так поширюємо нашу свідомість, наше життя. Ідеал, що світить на кінці цього *розросту* — по змозі *найповніше пізнання* і по змозі *найбагатіше переживання.* Це після всіх дотеперішніх міркувань *ідеал мікрокосмосу Ляйбніца, лайбніцової монади,* що своїми поплутаними і ясними ідеями, ми сказали б по-сучасному : — своїми емоціями і уявленнями — відзеркалює весь світ і його дії; це є саме « ідеал духової культури » (гл стор. 184 пр.). Таким чином М. Шлемкевич здійснює постулят, що його поставив у вступі до систематичної частини « постаратися вивести окремі функції філософії » (тобто філософічну інтерпретацію науки, мистецтва релігії) з якогось одного основного погляду, а саме — з людської тяги до *всебічного поширення нашої свідомости,* нашого життя, найповнішого пізнання і по змозі найбагатішого переживання, з метою *найінтенсивнішого розвитку нашої « монади особовости ».* Це вносить в концепцію філософії М. Шлемкевича виразну, для української духовости, настільки характеристичну нотку *універсалістичного персоналізму,* та дає нам нагоду і спонуку на цьому місці, знову ж в доповнювальному порядку, — натякнути на концепцію сучасного *філософічного персоналізму,* що його модерним засновником був Вілям Штерн 143), у своєму великому творі « Річ і особа » (Person und Sache). Найбільше репрезентативними сучасними представниками персоналізму треба вважати, саме В. Штерна, Е. Муніє 144) і Н. Бердяєва 145). Персоналізм спирається на довгу християнську традицію, але й на традицію рене-

---

143) William Stern, 1871-1938, нім. психолог і філософ, головний твір : « Person und Sache ».

144) Emmanuel Mounier, 1905-1956, франц. філософ, головні твори : « Le personalisme », « Traité du caractère ».

145) Nicolaj Berdjajew, 1874-1948, рос. філософ, головні твори : « Нове середньовіччя », « Я і світ предметів », « Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit », (Versuch einer personalistischen Philosophie).

сансу, з його ідеалом « l'uomo universale », що виразно присвічує нашому авторові. Е. Муніє знову ж ставить людським особовостям, тобто своєрідним індивідуальностям людини, що мають справжній стосунок до вартостей та їх у своєрідний спосіб своєрідно здійснюють три між собою пов'язані завдання : 1) *себетворення* (« autocréation ») — 2) *увзаємнення* з іншими особовостями та творення таким чином *особового універсум* (« communication ») — і 3) *приєднування* себе до вартостей їх особистим вибором (« adhésion aux valeurs »). Вникаючи в це визначення персоналізму (за Е. Муніє), під персоналізмом розуміємо найдосконаліше розгорнення особовости (« autocréation »), тобто особової своєрідности — в пов'язаності із суспільним оточенням (« communication »), довершеним на справжньо людському рівні, на рівні невиключно « тільки-існування », але *й розуміння і засвоювання вартостей духової культури* (« adhésion aux valeurs ») 146). У сьогоднішню добу йдеться у здійсненні цих трьох завдань, зокрема про протидію *людської особовости* в середовищі односторонньо насиченому технічно-цивілізаційними досягненнями індустріяльного суспільства, що досконало розвиненою *інтелігентністю* витворює у своїй однобічності передусім « придатності до чогось (« Tauglichkeiten »), технологічні вжитковості (« Brauchbarkeiten ») та економічні і гедоністичні (скеровані на насолоду) корисності, занедбуючи *духові* вартості 147). В персоналізмі, натомість йдеться про *духовість* (« Geistigkeit »), про керовану *екзистенцію*, спрямовану ідеями, тобто думками і комплексами думок, що торкаються вартостей. Вжиємо термінології М. Шлемкевича : йдеться про зглиблення « культурних систем науки, мистецтва, релігії », з метою наближення себе до *ідеалу мікрокосму*, тобто до *вершини ідеалу піднесеної монади Ляйбніца* 148). Слід додати, що під « духовістю » розуміємо усі психічні диспозиції і тенденції людини, що *перевершують* чисто *біотичну і чисто технічно-цивілізаційну сферу її існування* (« Dasein ») та, виростаючи в системах культури, через їх засвоєння, ведуть до *увнутрішнення культури*. Культура у свою чергу є їх (цих диспозицій і тенденцій) до засвоєння і здійснення вартостей *уназверхненням*.

У повній згоді із сказаним, за визначенням філософії, що його конструкцією автор розпочав свою концепцію « позначування » (стор. 160-185 пр.), *предметом філософії повинні бути саме останні загальності (узагальнення) духової культури*. Це перше завдання стоїть під знаком загальности (гл. стор. 185 пр.).

---

146) E. Mounier, Le personalisme, PUF, Paris, 1957.
147) Ph. Lersch, der Mensch in der Gegenwart, München, 1947.
148) Гл. поясн. 239.

ПРОБЛЕМА МІСЦЯ ЕТИКИ У ФІЛОСОФІЇ ЯК ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТРЬОХ СИСТЕМ КУЛЬТУРИ, НАУКИ, МИСТЕЦТВА І РЕЛІГІЇ

Перше і основне завдання філософії — за М. Шлемкевичем — дати критичну аналізу великих систем духової культури, можна б вважати за завершене, якщо б не існували як каже Шлемкевич « галузі філософії » — « філософічні дисципліни », науки чи вчення тісно із філософією пов'язані, але які ще не увійшли в його розгляд філософії, тобто (за Шлемкевичем) в інтерпретацію систем культури. Це такі науки, чи ділянки філософії як психологія, соціологія, історіософія (філософія історії), філософічна антропологія і філософія природи (космологія) — (гл. схему Гессена), та передусім дуже важлива частина клясичної філософії — *етика.*

Щодо питання про місце етики у філософії, відмінність думки нашого автора від спорідненої концепції Дільтая, полягає у тому, що М. Шлемкевич, будучи противником « поширення поняття філософії без потреби », взагалі у своїй концепції не бере етики до уваги. Наводимо : Теорія науки, естетика, філософія релігії є « теоріями », коли візьмемо те слово в етимологічному, грецькому значенні *систем символів, що ними означаємо дійсність* (стор. 184 пр.). В етиці справа інша. « *Етика займаеться самою дійсністю безпосередньо* » (стор. 184-185), наскільки, (це мабуть хоче наш автор сказати своїм коротким висловленням) вона встановлює і розглядає *норми дії,* яка впливає на дійсність, яка її *перетворює.* М. Шлемкевич твердить, що етика щодо методи — « психологічна галузь » (краще б — галузь психології). « Приглядаючись до людських вчинків, знаходимо там багато правильностей. В судженнях про ті вчинки, ті правильності стають уже правилами. Тоді вже правильні вчинки називають *добрими,* а вчинки, що *суперечать правилам — злими.* Наукова етика знаходить ті правила і оцінки готовими, вона їх не визначає. Вона тільки зводить їх до одного принципу и пояснює його психологічно. Отже встановлення етичного принципу і психологічне його пояснення — це два завдання етики » (стор. 190 пр.). А далі автор твердить, що « поминувши теорію абсолютних вартостей (за поглядами Канта, Фіхте, Платона, Макса Шелера), про *яку нераз говорилось* та на якій тяжко було спинитись (тобто : авторові, та яку він відкидав), *загально* вважають етичний принцип продуктом розвитку » (стор. 187). Таким чином автор вибирає як обов'язковий для розв'язки проблем етики соціологічний підхід. Не слід у праці, що має вказати на заслуги Покійного, займати полемічне становище, але не можна однак

не зауважити, що аксіологія, як теорія вартостей зробила, завдяки в першій мірі феноменологічному підходові Макса Шелера, як ми могли переконатися, — дуже значні поступи, і тому оминути сьогодні її досягнення, — справа неможлива, — та що схвалений автором соціологічно-психосоціяльний підхід у справах етики далеко не загально прийнятий. Не можна, отже сьогодні без дискусії погодитись з твердженням автора про « етичний принцип як продукт розвитку ».

е) ДИНАМІЧНА ПЕРСПЕКТИВА РОЗВИТКУ « СИСТЕМ КУЛЬТУРИ » ТА СТАНОВИЩЕ І ЗАВДАННЯ « ФІЛОСОФІЧНИХ ДИСЦИПЛІН » ЗА ШЛЕМКЕВИЧЕМ « ГАЛУЗЕЙ ФІЛОСОФІЇ », РОЗГЛЯНЕНИХ У ЦІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

Шлемкевич доповнює *статичне* змалювання стосунку філософії до трьох систем культури на основі пропонованої ним аналізи процесу позначування під прапором *загальности,* — бо тут йдеться про останні *загальності культури,* — динамічним *розглядом* згаданих трьох ділянок — науки, мистецтва і релігії. Всі вони перебувають в русі і тому крім *статичного* вимагають ще *динамічного перегляду* (стор. 185 пр.). Еволюція усіх трьох систем культури — за автором вивершується, як, напр., визрівання людини від фази юности до зрілости, в напрямку (щоб вжити відомого вже читачам терміну Спенсера) « від хаосу до інтеґрації, впорядкованости », усуцільнення, що облегшує раціоналізацію систем, і щораз більш вирішальну участь розуму в їх пізнанні, а згодом формуванні. Не зважаючи на це, динамічний, пливкий, незавершений процес перетворень цих ділянок ставить їх пізнання під познаку *гіпотетичности* 149). Для нашої проблеми..., цікаво і важливо, що ті галузі (знання), яким звичайно дають назву філософічних, займаються частинами дійсности, де сам предмет *ще не готовий,* де він тількищо йде на зустріч нашому пізнанню раціоналізується (стор. 187-188 пр.). Теорія науки, естетика, філософія релігії, — були відповідними філософічними галузями, де досліджувались ті культурні системи в їх *різній* суті і їх *спільній* задачі. В кожній з цих систем вироблюються *« постійні правила,* як треба прикладати символи, як їх *систематизувати »* (стор. 188 пр.). « Те саме побачимо, коли звернемось до *інших ділянок, що звуться філософічними,* або, якщо вони цього не бажають, як, напр., психологія, — попадають в *безпосереднє сусідство з філософією »* (стор. 189 пр.). До речі, пізніший розвиток психології « науки про психічні явища, що їх досліджується в *переливі свідомости,* в чергуванні її

---

149) Гл. поясн. 79.

змістів» — як гарно каже Шлемкевич, заперечує тезу автора, бо ж психологія сьогодні не занедбує ставлення і розв'язування проблем, що торкаються більш чи менш *постійних* структур психічних, осіб і особовостей, які творять річища усього психічного переливу. Якщо йдеться про пов'язаність психології з філософією, слід теж підкреслити ще раз безпосереднє сусідство психології до найближчої для неї форми знання — філософії, як знання про психічність, духа і духовість, що творять *перший*, інше як в психології, розглядуваний предмет філософії (гл. схему Гессена). « Неготовий предмет » філософії теж в інших самостійних, філософічних науках, в історіософії і соціології. За Шлемкевичем — історіософією і соціологією « називаються перш за все спроби встановити загальні правила історичного чи суспільного розвитку, « *спроби підвести подібності в ході історії під загальні поняття* » (стор. 186-188 пр.). « Як тільки історія береться встановляти загальні правила історичного розвитку, зараз вона набирає філософічного значення, стає філософією історії » (стор. 191 пр.).

М. Шлемкевич, розглядаючи проблему стосунку філософічних дисциплін, галузів філософії до філософії, звертає увагу, на трудність *віддїлити властиву філософію від її відгалужень.* « Тому деякі галузі зараховуються раз до них, раз до філософії » (стор. 192 пр.). У зв'язку із сказаним, М. Шлемкевич наводить ще одну дефініцію філософії за Дж. Ст. Міллем. « Вона була б *науковим знанням людини як інтелектуального, морального і соціяльногоества* ». М. Шлемкевич продовжує : « Після того як природознавство стало твердо на ноги, філософії *залишилось завдання вивчати людину* на основі досвіду. В таких дефініціях виступає на перший плян теорія пізнання, логіка, естетика, етика і соціологія, всі сперті на психологію » (стор. 193 пр.).

Наведену дефініцію філософії як *вивчання людини,* можна не тільки розглядати як збагачення вже й так дуже обширного інвентаря визначень філософії, що їх нам приносить праця М. Шлемкевича, але як правильно в іншому місці завважує автор, можна себе запитати, чи згадане визначення не відноситься до відгалуження філософічної думки, що його можна вирізнити як *окрему дисципліну.* Поставити таке питання, це далеко не тільки теоретична можливість. У сучасній філософії це питання поставлено, вирізняючи у філософії це знання про людину під назвою *філософічної антропології.* Може існувати і фактично існує теж більш специфічна антропологія, напр., « педагогічна », що її заслуженим працівником є Отто Больнов 150).

---

150) Otto Bollnow, 1903, нім. філософ, головні твори : « Про філософію життя і екзистенціялізм та філософічну антропологію », Tübingen.

Найчільнішим в сучасну добу ставником філософічної антропології був Макс Шелер 151). Передбачена отже М. Шлемкевичем можливість, не тільки здійснилася, але філософічна антропологія набрала у великій мірі *значення ядра* філософічної рефлексії.

Особлива вагомість філософічної антропології відзначена її визначенням, за Максом Шелером, та ще й окремо ним підкреслена. Макс Шелер добачує у філософічній антропології « філософічний підхід, що охоплює реальну і повну екзистенцію людини і розглядає її стосунок до цілости світу » 152). Коротке зауваження М. Шлемкевича про погляд Мілля на сутність філософії, — « ситуує » так би мовити шлемкевичівську конценцію філософії в стосунку до щойно прийдешнього її розвитку у напрямку філософічної антропології та із нею тісно пов'язаного екзистенціялізму.

Для завершення та доповнення розгляду різних можливих галузів філософії, треба згадати ще одну, релятивно самостійну, — за термінологією Шлемкевича, — а саме *філософію природи*, що розташована над системою природничих наук, — а в схемі Гессена — приблизно вміщується, під іншою назвою в засягу « космології » (гл. схему Гессена). У « філософії природи » вражає *особлива* її близькість до природничих наук, що зазначується *пливкістю меж* між засягом філософії природи і природничими науками та дуже часто персональним з'єднанням достежувань філософічних і природничих наук у цих же самих особах дослідників. Розмежування поміж філософією природи і природознавством йде по наступній лінії : « констатування, відкривання правильностей, їх опис — все те вважається ділом *спеціяльної науки*. Та коли вона у своїй роботі дійде до загальніших гіпотетичних засновків, напр., *до принципу причиновости*, або коли в її роботі *вирине принцип, що приписує предметові історичний розвиток* (напр., вчення про ентропію, про походження родів), тоді вона переходить межі філософії : « природознавство перетворюється у філософію природи » (стор. пр. 192).

Розглянення систем культури і їх філософічної інтерпретації та стосунків між філософією та її відгалуженнями, недавно від філософії відокремленими « філософічними дисциплінами », як психологія і соціологія, напр., дозволяє нашому авторові у динамічній перспективі розвитку на сформулювання трьох зав-

---

151) Max Scheler, 1874-1928, нім. філософ-антрополог, головний антропологічний твір : « Die Stellung das Menschen im Kosmos », München, 1947.

152) За Максом Шелером, Schischkoff, op. cit., стор. 25.

дань філософії. « По перше — вона *будує* підготовчі лаштунки до опису дійсности науковими поняттями » (стор. 192 пр.). Додаймо від себе, що це завдання переймає *епістемологія* (гл. схему Гессена). Епістемологія розростається дуже помітно в сучасній філософії як наука пов'язана найчастіше із логістикою, і логістичною аналізою людської мови (логістик Ґ. Фреґе) 153) та як наука, що скерована на визначення і вияснення таких основоположних понять-цеглин різних наук як, напр., « історичний факт », « соціологічна даність », чи « елемент змислового досвіду ». Що маємо право вважати « історичним фактом », чи « соціологічною даністю ? » Що вважати і як мовно визначити « елементарні частини » чи « осередки енерґії » сучасного фізико-математичного світогляду ? Коли фізики як Гайзенберґ працюють над розв'язкою таких питань і стають філософами, то навпаки — філософи без поглиблення фізично-математичної підготови не наважуються, або не повинні наважуватись, розв'язувати того роду проблеми. У зв'язку із сказаним нагадується думка Моріца Шліка про філософію як « душу наук », що діє не із наверху, але саме у їх нутрі 154).

« По друге — коли пізнання натрапить на предмет, що сам розвивається, при чому цей розвиток — це *поступ раціоналізації*... Тоді на філософію падає завдання « *формулювати правильності*, що саме творяться, наростають » (стор. 192 пр.). « В таких ділянках може легко прийти до боротьби філософічних теорій »... « Це зовсім не мусить означати слабости і недосконалости філософії... це нераз вже говорилось у подібних випадках » (стор. 192 пр.). «В обидвох дотепер розглянених функціях, філософія » — за Шлемкевичем — « *є наукою.* В другій функції взагалі досить тяжко відділити її від спеціяльних наук » — пише М. Шлемкевич (стор. 192-193 пр.).

« В обох випадках мова про *тимчасову* функцію філософії » (стр. 192 пр.), тимчасовість якої, до речі, ніяк не зменшує її притаманної ваги. До *першого* і *основного* завдання філософії — *критики культурних систем науки, мистецтва, релігії,* — приєднується з динамічного погляду щойно згадана тимчасова функція філософії, « *підготова наукових формулювань* », коли *філософічна* рефлексія натрапить на предмет, (особливо в гуманістичній ділянці), що сам розвивається, й коли вже можна вийняти із схвильованого моря (динамічної дійсности) все, що нині вже доступне до наукового формулювання, — « щоби передати науковій системі все, що до неї належить » (стор. 193

153) Gotlieb Frege, 1848-1925, нім. логістик, досліджував особливо « логістику висловлень » (Satzlogik).

154) Гл. стор. 41 « Введення », поясн. 89, 190.

пр.). Ця функція філософії видається нам особливо пов'язаною з точкою зору сучасного німецького філософа Ніколяя Гартмана 155), « проблемного мислення » у філософічній рефлексії, скерованого на *поодинокі* проблеми, однак із збереженням їх зв'язку, із проблематикою *цілости* буття, (згідно із наведеними вище поглядами Зіммеля) 156) та в протиставленні до « системного » *філософічного мислення*, унапрямленого на охоплення *цілости* буття в одній системі.

Врешті як третє, виринає вже тривке завдання філософії : « вийти *із згаданих систем культури у цілості » і дійти до « дійсности в цілості »* (стор. 194 пр.). Для нього характеристична *познака — універсальности, суцільности*. Принаймні « спробою » (стор. 194-197 пр.) в цьому напрямку є *метафізика*.

---

155) Nicolai Hartmann, 1882-1950, нім. філософ, надає у своїй філософічній творчості найбільше значення онтології, категоріяльній аналізі буття, що його розглядає як чотиришарову структуру матеріяльности (підвалини буття), органічности, психічности і духовости. Всі чотири шари буття наявні в людині, в духовому шарі існує об'єктивно, хоча лише ідеально (у « духові », у свідомості людини), сфера вартостей (гл. ст. 21-28 (Введення). Основні форми буття, як екзистенція, життя, свідомість, дух (духовість), свобода, — залишаються все частково « транінтеліґібільними », тобто не без решти пізнавальними й тим самим предметами « *проблемного мислення* », що все повинно попереджати « мислення системне». (Погляди Гартмана на теорію вартостей гл. « Введення » стор. 24-26).

156) Гл. « Введення », стор. 13, « філософ не мусить само собою *все* говорити про цілість,... цього цілком не може »...

X. ФІЛОСОФІЯ ЯК МЕТАФІЗИКА: МЕТАФІЗИКА ЯК ЗАВЕРШЕНЕ УСУЦІЛЬНЕННЯ ФІЛОСОФІЧНИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ СИСТЕМ КУЛЬТУРИ В ПОЗАЯВИШНІЙ ДІЙСНОСТІ

а) СУБ'ЄКТИВНІСТЬ І ГІПОТЕТИЧНІСТЬ МЕТАФІЗИКИ

Само собою цінне об'єднання філософічних інтерпретацій і пізнань різних систем культури далеко не запевнює вірности і об'єктивности пізнання позаявищної *цілости* дійсности, що в ній це пізнання довершується. Ця обставина, що відома з історичної частини праці М. Шлемкевича, находить у систематичній частині своє виправдання і підтвердження : метафізика не може підносити претенсій до науковости та й цього не потребує (стор. 195 пр.). І то не тому, що « любов до омани » як пише Шлемкевич « знаходить справжнє виправдання у найбільшого філософа останніх часів — Фрідріха Ніцше » (стор. 197), але тому, що за влучним і щасливим висловом М. Шлемкевича, вона (метафізика) має *« переживальну цінність »*. Перед тим як цю цінність розглядати, приглянемось причинам, що *виключають* повну об'єктивність філософічних інтерпретацій культурних систем, а тим паче їх об'єднання в метафізиці.

... Свідомість, що постачає матеріял для позначення, це не *невтральна сума їх змістів,* але *живий організм* із *владними і підвладними частинами.* В поданій невтральній схемі (об'єднання пізнань і уприявнень трьох систем в метафізиці), — витворюються *осередки, точки тяжіння.* Вони лежать у тих частинах *свідомости філософа, котрі верховодять у його психіці* (стор. 195 пр.). « Але з того виходить, що метафізична система не дає і не може дати чисто об'єктивного світогляду ; вона тільки показує, як дивиться на світ, *якийсь даний духовий тип.* Метафізика виявляє типи духовости із сферою їх пізнання і переживання » (стор. 196 пр.) — і у цьому її « переживальна цінність» . « *Такий погляд*

мусить перемогти» (стор. 196 пр.). Дефініції філософії (відомі нам з історичної частини праці) « ґравітують у цьому напрямку » (стор. 193 пр.). На підтвердження своєї тези М. Шлемкевич наводить із виразним *наголошенням пізнавчого релятивізму* — погляд Ґеорґа Зіммеля : « філософія не відрисовує об'єктивности речей — це роблять науки в тіснішому значенні — тільки *типи людської духовости* як вони об'являються якимсь означеним розумінням речей » (стор. 197 пр.). Для всестороннього вивчення справи, хай нам буде вільно тут замітити, що наведений і правильний арґумент в користь релятивізації пізнань філософії однак не зовсім переконливий, бо ж саме за М. Шлемкевичем в цій мірі як філософія відкриває *суб'єктивні,* але для людського духу *типічні* аспекти пізнавання універсуму і порядкування пізнань про це універсум, вона відслонює у своїй історії, в історії філософії як *« органу »*, знаряду філософування, — аспекти сутности людського духу як твердить Куно Фішер, що його попередньо навів автор (стор. 119 пр.) — людського духу як *першого об'єкту філософічного пізнання.* Одночасно філософ зважується на деякі інтерпретації « назверхнього універсум », — світу — яким треба признати вартість найзагальніших гіпотез, які перевіряє — правда тільки частково та філософічна галузь, що її творить гносеологія (гл. схему Гессена).

б) КРИТИКА ІНТУЇТИВНОЇ МЕТОДИ У МЕТАФІЗИЦІ ЯК ПІДХОДУ, ЩО МАВ БИ ЗАПЕВНИТИ МЕТАФІЗИЧНОМУ ПІЗНАННЮ ВИЩИЙ ЩАБЕЛЬ ПЕВНОСТИ

М. Шлемкевич, міркування якого про сутність філософії дозволяють на намічувані нами висновки щодо *позитивної* пізнавальної вартости філософії, заступає дуже скептичний погляд щодо пізнавальних досягнень метафізики, який виявляється передусім його полемічною критикою інтуїтивної методи, як підходу, що обіцював би метафізиці безпосереднє (за Анрі Берґсоном) далеко певніше пізнання.

Суть арґументації М. Шлемкевича проти інтуїтивного підходу Берґсона полягає на тому, що автор розглядає інтуїтивний підхід в площині своєї концепції символізації естетичної дійсности а потім переносить висліди своєї аналізи та їх узагальнення в ділянку метафізики. « Ми мусимо шукати більш означеного змісту » (інтуїції як в Берґсона). « Тому пригляньмося до по няття інтуїції в *тих ділянках, де роля її загально признана,* отже в *мистецтві, релігії...* ». « Тут інтуїція означає в першу чергу *одне тільки переживання ;* потім говоримо про інтуїцію, коли

хтось знаходить *символи для свого переживання* й таким чином через мистецький твір, або через релігійну притчу, — передає його другим » (стор. 198 пр.). Знайти символ — це не значить самовільно рішатись і вибрати, це значить *пережити цей причиновий зв'язок між уявленням й почуванням.* Справа мистця, чи релігійного генія, — подати символи, що найсильніше діють і найпевніше приводять до бажаного переживання і то подати у найдоцільнішому порядку. Як приклад править українська пісня про Дунай і дівчину, що « чеше косу й на Дунай несе ». « Ясно, що у цьому фрагменті пісні ціллю була не сама історія, не сама казка, але *вислів і передача* переживань і настроїв » (стор. 199 пр.). І звідти критичні завваги, що відносяться вже й до поняття інтуїції та її ролі у філософії. «Дух ніколи не може вийти з самого себе, і як пізнання світу, що його дає розум, основується на прикладанні понять до невідомих якостей, так і знання — відомість світу які отримуємо через інтуїцію не є нічим іншим, як прикладення *власних* переживань до наглядних символів » (стор. 199 пр.).

Якщо автор намагається найти підтвердження своєї інтерпретації інтуїції в Берґсона, то нетрудно ствердити, що про таку інтуїцію в Берґсона нема мови. Берґсон (напр., за самим Шлемкевичем) говорить про свідомість, яку у скалі барв соняшного спектрум можна *якісно визначити* (символічно), як « помаранчеву » (яка отже « внутрішньо була б настроєна помаранчево ») і яка б « може передчула *ціле спектрум тією однією краскою* ». Ясно, що мова в нього про *можливість проникнення свідомости поза власні межі « помаранчевости »* до *« інакше забарвленої » свідомости* й тим самим проникнення в *іншу* духовість. Твердження Шлемкевича, що « тут не може бути мови про схоплення реальности, яка стоїть поза нами », являється в даному прикладі (з точки зору Берґсона) *принаймні дискусійним.* В кожному разі філософія від Шопенгауера аж по екзистенціялізм Гайдеґґера, у нашому бутті переживаному, отже безпосередньо, *інтуїтивно* схоплювальному, у нашому власному нутрі, даному нам внутрішньо, як « Ding an sich », — як річ у собі (Шопенгауер) — даному у « внутрішньому універсумі », як мікрокосмосі, — як думали ренесансові і бароккові мислителі від Джордано Бруно аж до Парацельса й Сковороди та других, — находила « нитку Аріядни », що могла б нас (гіпотетично) повести у *сутність і праоснову буття.* З цього погляду видвигнення інтуїції та інтуїтивної методи в Берґсона, як « par excellence » знаряду метафізики, не таке новаторське як на перший погляд видається : Берґсон називає інтуїцію « болючою натугою увійти

в саму річ *шляхом немов духового поширення* » 157), здатністю схопити предмет інтелектуальним співжиттям... Інтуїтивне пізнання робить життя речей власним життям... Тому філософувати, — це повинно значити: шляхом інтуїції ввійти у внутрішню суть конкретної реальности (стор. 200 пр.). Що поширені на світ із власної духовости і власного переживання спроби інтуїтивного пізнання не можуть мати характеру певности щоденного знання, а тим паче евідентности математично-фізичних зразків науки, що бувши метафізичним, універсальним пізнання, об'єднуючи пізнанні предмети в загальному і цілісному охопленні, мусять мати гіпотетичний характер, — це очевидне. Але гіпотетичність не мусить бути і не є протиставленням наукового пізнання, вона навпаки, як виходить із розгляду метод науки, — є однією із її компонентів. Вислів Ньютона « hypotheses non fingo » — треба розуміти не в сенсі відкинення гіпотез, але творення таких гіпотез, які б не були *чистими фікціями,* але були б або парціяльними (частковими) правдами, або засобами для їх відкривання.

Шопенгауер згадує (справжню, як він її назвав) « метафізичну потребу » людини, з якої можна вивести філософію і філософування, саме в їх *метафізичній постаті.* М. Шлемкевич теж завершує свій розділ про « філософію як метафізику », кількома рядками виводу цієї « метафізичної потреби » з об'єктивних і суб'єктивних даностей, та закінчує, — вірний передпосилкам свого визначення філософії як інтерпретації систем культури, висновком, що ця інтерпретація означає « не тільки здобування щораз ширших просторів дійсности, але й *власний ріст духу,* його *диференціяцію,* зміцнення і доповнення його частин », Зв'язок окремих областей країни духу *розвільнюється.* Грозить небезпека, що духовість розпадеться на низку окремих ділянок. Тут *метафізика з погляду об'єктивних даностей становить доосередню силу, тенденцію замкнутости, суцільности розхитаної індивідуальности.* Але основуючись на всіх ділянках духової культури, вона одночасно досягає останньої характеристичної риси філософії : універсальности (гл. стор. 205 пр., стор. 13 « Введення »). Повертаючись до суб'єктивних даностей, що з них « метафізична потреба виникає », за нами до ідеї « універсалістичного персоналізму », (гл. стор. 80 « Введення »), М. Шлемкевич пише : « Метафізична система стає відбиткою світу в дзеркалі монади людської свідомости » (гл. стор. 192 пр.). Підкреслюючи

---

157) Можливість такого духового розширення М. Шлемкевич не лише признає, але й сам доказує своєю концепцією позначування змислово даними « ознаками у естетичній сфері при допомозі « вчування » у *чужу* та найчастіше — *відмінну* психіку і духовність, у яку « вчуванням » *вникаємо* у творах мистецтва.

постуляторний характер метафізики твердить : « Ляйбніцева монада це не *даний елемент світу,* але *завдання свідомости, ідеал духової культури* » (гл. стор. 192 пр.). « Метафізика була б сонатою, що її виконують на всій клявіятурі даного психічного світу з його доповненнями — поняттями. Зміст цієї сонати : — світ і життя » (стор. 192 пр.).

в) РОЛЯ ФІЛОСОФІЇ В ДЕКАРТІВСЬКОМУ « ДЕРЕВІ ЗНАННЯ ». ФІЛОСОФІЯ « ЖИТТЄВИМ СОКОМ ДЕРЕВА ЗНАННЯ »

До метафоричних порівнянь, що мали б зобразити поодинокі аспекти чи ділянки філософії, автор приєднує наприкінці своєї праці ще одне, запозичене в Декарта порівняння, що змальовує « дерево знання » і визначає у ньому місце філософії. В інтерпретацію метафори Декарта, побіч поодиноких змін в подробицях, вводить наш автор ще додатково свою власну відмінність розуміння філософії, якої через її дальші наслідки для розуміння головної теми праці, ніяк не можна оминути.

Доповнюючи, а в дечому по своєму виправляючи, картезіянське порівняння знання із деревом, « корінням якого — метафізика, пнем — фізика, а гіллям — усі інші науки », М. Шлемкевич, перейшовши, як це в нього часто буває, із площини статичного зоглядання дерева Декарта, до свого, як все, більше динамічного, — та беручи до уваги не тільки вигляд, але й *життя* дерева, додатково зауважує до своїх попередніх міркувань про сутність філософії : « Та ось настає тепліший легіт, весняне проміння обнімає дерево й воно пускає нові парості, вкривається зеленими листками. *Той сок (нових паростей) символізує в нашому образі функцію філософії в громаді ділянок духової культури. Вона — це їх внутрішній сенс, їх життєвий принцип.* Листочки й свіжі парості — це були б філософічні гіпотези. Вони колишуться, *залежно від ласки сонця і вітру, духових інтересів доби* » (стор. 206 пр.). Цей уривок праці слід порівняти з менш поетичним і метафоричним другим уривком цього ж розділу : « Тому вона (філософія) не стоїть ані *поза,* ані *понад,* ані *нижче* інших ділянок. *Вона живе в них і навпаки — вони живуть в ній.* Бо філософія — це *властивий внутрішній сенс усіх тих символічних систем.* Враження від світу і життя, які ці ділянки намагаються нотувати *частинами, крок за кроком,* вона в'яже в один світогляд й одне розуміння життя » (гл. стор. 205 пр.). Концепція філософії як *соку « дерева знання »,* як *внутрішнього сенсу* і життєвого принципу, нагадує, чи краще — нав'язує до відомих нам поглядів М. Шліка 158) про філософію, як

158) Гл. поясн. 89.

« душу наук », що її треба шукати не « поза », але « у » *нутрі всіх наук* як гносеологічну, чи правильніше — *епістемологічну критику основоположних, елементарних, наукових понять.* Розуміння філософії, як соку життя дерева знання, що у ньому він кружляє, пригадує теж інспіроване Дільтаєм та коротко й влучно зформульоване М. Шлемкевичем визначення філософії як « універсальної призадуми » над невіддільною від різних аспектів культури проблематики, всеприявною в різних її проявах. Цей підхід до філософії як до « універсальної призадуми », що її можна і треба стосувати до усіх явищ культури, дозволить в далеко пізнішій добі життя М. Шлемкевича, шукати і знаходити пов'язання між Шлемкевичем-філософом й мислителем — і Шлемкевичем людиною-діячем — публіцистом. Виявляється : ці пов'язаності між *людиною* та її *філософією,* на які нераз вказував сам М. Шлемкевич, виникають в психіці філософа з « осередків точок тяжіння » (гл. стор. 196-199 пр.), з цих *« частин свідомости,* що *верховодять у психіці »,* які саме у Шлемкевича були унапрямлені на публіцистичну діяльність. Таким чином стверджується думка автора, що « метафізика *виявляє тип духовости* її творця із сфери її пізнання і переживання » (гл. стор. 196 пр.).

XI. ПАРАЛЕЛІЗМИ І «ТОЧКИ ПЕРЕТИНУ» МІЖ ФІЛОСОФІЄЮ І ПУБЛІЦИСТИКОЮ КЛЮЧЕМ РОЗУМІННЯ ФІЛОСОФІЧНОЇ ТВОРЧОСТИ М. ШЛЕМКЕВИЧА ЯК ВИЯВУ ТВОРЦЯ.

Тематиці паралелізмів і точок перетину між філософією і публіцистикою присвятив наш автор в пізній фазі свого життя у Збірнику : « Життя і мислі », « Верхи життя і творчости » (Нью Йорк — Торонто, 1959) свій нарис : « Новочасна потуга » (ідеї до філософії публіцистики). 159).

« Новочасною потугою », що визначила життєве, чи радше екзистенціяльне становище нашого автора, у відношенні до якої він — в екзистенціяльному розумінні « se choisir », тобто вибору напрямку *екзистенції в стосунку до свобідно обраних вартостей,* себе вибрав — вибравши собі насамперед у своїй молодості темою докторської тези про « Сутність філософії » — « філософом філософії » — була як відомо світоглядова *публіцистика.* « Дати її точне визначення, згідно із вимогами логіки трудно » 160) — пише Шлемкевич. Тому він говорить тільки про « точки перетину » публіцистики з одного боку — із

---

159) Автор « Введення » помістив в « Сучасності » 1963 р. критичний есей про сл. п. М. Шлемкевича, під заголовком « Вчителі життя », в якому обговорює проблематику стосунку філософії до публіцистики.

160) Op. cit., стор. 109.

журналістикою, театром, мистецтвом, радіомовленням, ораторством, та одночасно з другого — « з більшими, особливо актуальними, пекуче теперішніми працями, *політично-ідеологічного, критично-естетичного і світоглядового змісту,* які не вміщуються в *поняття релігії,* мистецтва, науки » 161). Образово можна б про публіцистику сказати : « це розтоплена і незрізничкована ще *лява життя,* в якій вже застигли ясні кришталі наукових стверджень, мистецьких оформлень, релігійних символів » 162). « Трудність точного визначення поняття публіцистики не є тільки і виключно її притаманністю », нагадує у своєму есеї Шлемкевич. « *Те саме зустрічається у філософії.* Впродовж усієї історії філософії йде намагання визначити її суть. Звичайно кожний ориґінальний мислитель окреслює її по своєму. Іноді історія філософії виявляє боротьбу її різних дефініцій. Бо і *для філософії* немає якогось особливого *предмета,* ні якоїсь *особливої методи,* характеристичних *тільки* для філософії » 163). Саме тому — додали б ми — деякі із визначень філософії як, напр., визначення неоплатоніка Аммоніяса Саккаса як (знання « peri panton ton onton », « про все, що існує »), чи Альберта Маґнуса як знання « de omnibus scibilibus », « про все, що пізнавальне » — можна застосувати в однаковій мірі до філософії і до публіцистики, в якій М. Шлемкевич *добачує немов би поміст між філософією і поточним життям національних збірнот.* Майже дослівно автор наводить завершуючу інтерпретацію визначення поняття філософії із праці про сутність філософії також у своєму есеї про публіцистику : « філософія як сукупність того, що впродовж тисячоліть носило цю назву, не стоїть понад, ні поза наукою, навіть — мистецтвом і релігією. Вона як життєдайні соки *кружляє деревом духової культури, вона в них, у тих ділянках* ». « І щось подібне можна сказати про публіцистику; її місце в духовій культурі виглядало б так : вона — « це розтоплена і незрізничкована ще лява життя, (повторюємо попередньо подане окреслення), в якій уже застигли ясні кришталі наукових стверджень, мистецьких оформлень, релігійних символів ». « Публіцистика це початки нових кристалізацій духу дійности, їх передбачення і передчуття вкладені в слово. Це ембріональні зав'язки майбутніх оформлень тієї ляви, охоплені першими враженнями і першими інтерпретаціями » 164). Скільки ж у них нагод і спонук до « універсальної самопризадуми », що — за

---

161) Op. cit., стор. 112.
162) Op. cit. стор. 114.
163) Op. cit., стор. 114.
164) Op. cit., стор. 115.

Дільтаєм і Шлемкевичем — є немов би *осмозою, проникaнням філософії в проблематику дня,* віднайденням вічного у швидкоминучому, *розгляненням ефемерного « sub specie aeternitatis »*. « Після цього (першого охоплення) слідує спокійніше розроблення тих вражень і відповідей у журнальних оглядах, студіях, спогадах, есеях, аж до більших творів *світоглядової публіцистики* 165). (Поданими М. Шлемкевичем прикладами для цієї останньої форми публіцистики між іншим є, напр., Ніцше « Несвоєчасні міркування » та « Людське, надто людське »).

Коли ж мати на увазі тяглість духового процесу, то можна сказати : *публіцистика — « дрімуча філософія,* а *філософія — це свідома своїх далекосяжних цілей і своїх методичних засад публіцистика »* 165). Публіцистика дає філософії численні нагоди вникати в громадсько-суспільне життя, — у філософічній інтерпретації публіцистикою відзначені явища, як вияви духовости епохи творять один із важливих, особливо глибоко Геґелем розгляданих об'єктів філософічного зацікавлення, бо ж один із проявів Геґелем так зв. *« об'єктивного Духу »,* рушійної сили духового розвитку (гл. поясн. 113). « Головним органом, де виявляється, згущується і де створюється, кристалізується і формулюється ця сьогодні рішальна сила, себто *народня думка,* стає преса, публіцистика » 167)) « Публіцистика формує і формулює початки народньої думки в її різноманітному багатстві » 168). « Для здорового функціонування сучасної держави — такий вияв того, що можна назвати *об'єктивним розумом народу конечний* » 169).

На іншому місці М. Шлемкевич, продовжуючи попередній хід думок, пише : « Не менше значення мають і може ще цікавіше місце філософія і публіцистика в площині духа. Публіцистика і філософія займають там свою *"точку перетину"* у *функції формування світогляду »* 170), що її, як виявилось попередньо у наших міркуваннях, слід зарахувати теж до « філософічних ставлень ». « Своїм діяпазоном, всеохопністю людських зацікавлень, сучасний часопис споріднений із загальним світоглядом. Адже під світоглядом розуміємо порядок мислей : наукових, мистецьких, релігійних, — порядок з погляду якоїсь осередньої ідеї. Часопис із виразним ідейним обличчям і добре заступле-

165) Op. cit., стор. 115.
166) Op. cit. стор. 115.
167) Op. cit., стор. 117.
168) Op. cit., стор. 118.
169) Op. cit., стор. 118.
170) Op. cit., стор. 121.

ними ділянками духу і життя — стає речником світогляду того середовища, в якому зроджується і яке він висловлює » 171).

В українському світі вище змальована інтерпретація завдань і функцій філософії і публіцистики, особливо жива: « Коли говоримо про український світогляд, думаємо для давніших часів про Сковороду ». До нього, здається, також можемо прикласти вже цитовану думку про апостола Павла (якого М. Шлемкевич називає « першим публіцистом ». « Коли б Сковорода жив сьогодні — він був би ймовірно проповідником і публіцистом » 172). В новіші часи подібно творцями світогляду, що в його підсонні живемо, є такі постаті як Драгоманів, Грушевський, Франко, Липинський, Липа, Хвильовий » 173). Не інакше мається справа з інтереференцією публіцистики і філософії в наших слов'янських сусідів. « Росіяни, поляки, чехи були і є в подібній до нашої ситуації. І в них найважливіші світогляди йшли від мислителів і публіцистів ». « Імена Герцена, Чернишевського, Добролюбова, чи коли треба й Лева Толстого..., в Польщі — Бжозовського, Фельдмана, Дмовського, — вказують на особливу ролю публіцистів у творенні світоглядів 174). Зокрема особливий приклад поєднання публіциста і філософа в одній особі дав у чехів Тома Масарик ». « Де в ньому кінчається вчений професор, а де починається публіцист — не легко сказати » 175), як і не легко сказати, де в нашого автора філософ переходить інколи в світоглядового публіциста, і навпаки (що буває часто) публіцист у філософа. Об'єднаність особовости філософа, який бажає пізнати універсум, не зрікаючись з його перетворення й особовости публіциста, який передусім, бажає універсум перетворити, не відмовляючись, а то й навіть домагаючись його пізнати, — може стати ключем розуміння філософічної творчости М. Шлемкевича як *вияву творця,* — виразом структури тієї його « персональної монади », що у ній, відзеркалюється універсум у своєму динамічному розвиткові.

---

171) Op. cit., стор. 123-124.
172) Op. cit., стор. 128.
173) Op. cit., стор. 128.
174) Op. cit., стор. 128.
175) Op. cit., стор. 103.

Микола ШЛЕМКЕВИЧ

СУТНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ

ВПРОВІД

Філософію називали царицею наук, а історичний розвиток блискуче доказав її владарське походження. Бо вона або сидить високо на престолі в царстві духової культури, — або перебуває в засланні...

Є ознаки, що останнє довге інтерреґнум 2) наближається до кінця. — Якась туга за філософією пройняла наш час, а найкраще свідоцтво того — жива боротьба за її суть.

Під час революції в царстві духа звичайно запитували за причинами перевороту, шукали в чому слабість поваленої філософічної династії. Тоді залюбки розмальовували собі демократичний, для всіх рівний і для всіх важний ідеал.

Але тепер, коли настає час, щоби знову розспіваним серцем прийняти довгождану весну, — питатимемо скоріше за причиною нашой любови й вірности, що зробили конечністю радісний поворот цариці.

Тому ця спроба визначення філософії спиратиметься на двох засновках. Перший засновок такий, що *філософія це факт,* а не одна тільки ідея 3) в розумінні Канта. Щоправда філософія не скам'янілий факт, вона перебуває в развитку; в кожному разі вона є історичною дійсністю, а не лише завданням майбутнього. Тому треба визначити поняття філософії з історичних даних, а не встановляти його, дивлячись лише на ідеал.

Другим засновком є переконання, що *філософія та її розвиток цілком здорові.* Еріх Бехер 4) наводить образ: « Метафізика 5) це цариця наук, але вона — надто ніжна, здавна хвороблива пані. Їй нагально необхідна підтримка здорових сестер, окремих наук, що досягли повної сили. Коли б цариця наук, підживлена здоровою стравою досвіду, видужала й набрала гордої сили своїх сестер » 1) *) Подібний погляд лежить в основі

*) Числа з зіркою стосуються пояснень М. Шлемкевича до його праці, числа без зірок це пояснення О. Кульчицького на стор. 207-243.

майже всіх спроб окреслити суть філософії й тому вони стають рецептологією 6), яка має повернути здоров'я хворій, вони переміняються в моральну проповідь на адресу філософії. Те, що є : дійсність — зникає поза тим, що повинно б бути, а метода вченого стає « номотетична » 7) в буквальному значенні слова.

Думки цієї праці виходять, як завважено, з протилежного засновку, — і коли б треба також його висловити образово, тоді філософія не була б недужою царицею, але юнаком, що зі своєї природи мусить блукати, « навмання шукати », « часто знову повертати назад ». Цілком добре можна сказати, що в природі юнака лежить намагання стати старшим мужчиною : філософія намагається стати наукою. Але з того ще не виходить, що його треба вважати таким мужчиною. Наше завдання, коли повторити слова Ґете, це — назвати дитину її властивим ім'ям.

Хто входить у край, де думає провести життя, той пробує скласти собі загальне його поняття. Він розпитує тамошніх мешканців і порівнює їхні слова із своїми ще свіжими й неповними враженнями. Тоді на основі тих запитів і порівнянь він будує собі загальне уявлення нової батьківщини. Такі запити й порівняння будуть змістом першої частини; спроба конструкції поняття філософії в зв'язку з іншими ділянками духової культури, — буде змістом другої частини праці.

I. ІСТОРИЧНО-КРИТИЧНА ЧАСТИНА

А. БОРОТЬБА ЗА ПОНЯТТЯ ФІЛОСОФІЇ

I. **АБСОЛЮТИСТИЧНІ ПОГЛЯДИ**

§ 1. ФІЛОСОФІЯ ЯК ОКРЕМА НАУКА

Анархія філософічних поглядів 9) була першою причиною того, що філософія стала сама для себе проблемою 10). І вже при перших спробах розгадати цю проблему зустрічаємо типові відповіді. Протагор казав 11), що всі погляди однаково правдиві; на думку Горгія 12) всі вони однаково фальшиві; Сократ 13) вірив, що є тільки одна правда, та що її можна знайти, керуючись певно визначеною методою. Обидва перші погляди можна назвати *релятивістичними* 14); відповідно до того останній, — *абсолютистичним*.

В сучасному змаганні за поняття філософії легко віднайти ті протилежності. Вони знову ж яскраво виявляются при відповіді на запитання, як же бути з суперечними світоглядами 15). Можлива така відповідь : розбіжності філософічних систем є наслідком того, що ще не знайшли, або загально не визнали правильної методи 16). Важно тільки відкрити її й здобути для неї визнання ; якщо це станеться, тоді філософія пічне свій « впевнений хід науки » й перестане бути « одним тільки шуканням навмання ». Це Кантове переконання спільне для всіх, хто хоче бачити в філосодії науку, рівну — щодо цінности та суті — іншим наукам. Вони позбуваються питання про причину перманентної анархії ,вказуючи новий шлях до згоди. Тому всі вони « неісторичні » 17), хоча вже не мають відваги заявити разом із Кантом, що всіх дотеперішніх філософій не було. Їх дефініції несправедливі для історії філософії, або намагаються

заслонити, свою непристосованність, до фактів, штучними інтерпретаціями.

Релятивістичні погляди виходять при визначенні філософії саме з факту розходження філософічних думок і тому їх дефініції куди справедливіші супроти дійсности.

Якщо філософія ставить вимогу загального визнання й конечности своїх тверджень 18), це значить, що вона хоче бути наукою. Тоді необхідно відмежувати філософію, як науку, від інших наук. Це можна зробити, спираючись на *методичні різниці.* Можна признати філософії якусь особливу методу, напр., інтуїтивну 19) (Берґсон) 20), Гуссерль 21), критичну 22), (Віндельбанд) 23). Але однієї тільки методичної різниці мало. Вона мусіла б нагадувати колишню viam regiam (царську дорогу) філософії, що надіялась чисто розумовим способом дійти того, чого добиваються окремі науки пильним спостереженням, експериментуванням. Звичайно говорять про окрему методу в пристосуванні до якогось *окремого предмета,* яким має зайнятись філософія. Коли ж дивитись на предмет філософії, то виринають такі можливості: або вона має свій окремий предмет, тоді вона є спеціяльна наука; або їй можна довірити завдання вирівнювати здобутки окремих наук, що розділили між собою всю державу дійсности, і об'єднувати ті надбання в один науковий світогляд; або вкінці можна, і то на кілька ладів, сказати, що філософія — це загал наук.

Приглянемось, як типам, характеристичним представникам тих можливих поглядів.

Головною темою писань, в яких *Вільгельм Віндельбанд* з'ясував свої систематичні думки є проблема суті філософії. Вона творить основний мотив його міркувань його твору під назвою « Прелюдії », чим вони й не займалися б. І Віндельбанд зовсім свідомий цього. Він виразно заявляє, що тепер щойно треба шукати суцільности й системи філософічних проблем і що « може це є остання й найвища проблема філософії » 2*). В кожному разі для систематичних творів Віндельбанда !

Думки цього філософа мусять мати особливу вагу ще з іншої причини. Це думки одного з найвизначніших сучасних істориків філософії й, не зважаючи на те, вони накинуті систематичним поглядом. Історична й систематична тенденції 24) зводять між собою у Віндельбанда боротьбу й не можуть знайти зрівноваження.

На думку Віндельбанда — неможливо дати історичне визначення філософії. Це безвиглядна праця « бажати звести сорокату різноманітність » розумінь філософії « до одного простого виразу

та всю повноту мінливих явищ підвести під одне одностайне поняття » 3*). Можна висунути неґативні інстанції 25) навіть проти чисто формальних визначень (пр. філософія — це « наука про абсолют » 26), це « самопізнання людського духу »). Коли говорити мовою формальної логіки, трудність полягає на слідуючому: по перше, не можна знайти верхнього поняття 27), genus proximum 28); по друге, — коли вже навіть рішимось підвести філософію під поняття науки, — опинимось перед новою проблемою, яку розв'язати годі, а це — перед шуканням родової різниці 29), « differentiae specificae ».

Поняття науки занадто тісне. Це ще не біда, коли філософія зливається з наукою взагалі 30) (Греція, Декарт, Геґель); це показує лише, що відношення їх не устійнені. Не багато також важать ненаукові елементи в філософії, якщо філософія хоче й може стати наукою. Але коли запитаємо, чи вона дійсно це може, аж тоді зроджуються труднощі. Дехто сумнівається щодо метафізики (Кант). Тоді треба було б викинути з обсягу філософії найвищі проблеми 31). Тут справа не зовсім ясна, бо в кожному разі в своїй суб'єктивній інтенції метафізика прагне, щоб її підвести під поняття науки. Одначе трапляються твори, комплекси думок, що називаються філософічними, хоча вони самі зрікаються йменння науки, напр., геленістична філософія, як мистецтво життя 32). Іноді вони знову називаються щоправда пізнанням, але цілком іншого року, як пізнання всіх наук. Філософія повинна бути пізнанням через містичне осяяння 33), або через совість з її постулятами, пізнанням через геніяльне зоглядання, через інтуїцію 34). Врешті свідомість, що до історично даних філософічних творів неможливо застосувати назву науки, виявляється по-перше у часто повторюваних зусиллях « піднести її до рівня науки », і по-друге в тому, що звичайно філософи називают « науковою філософією » тільки своє власне вчення, відмовляючи її іншому поглядові. Прикладом може бути Платонове протиставлення свого пізнання (епістеме) — гадці (докса) софістів. Коротко : « Коли дивимось на філософію як на реальний історичний витвір, коли порівнюємо все те, що в духовому русі европейських народів називається філософією, тоді не маємо права підвести її — під поняття науки » 4*).

Та хай! Припустім, що філософія — це наука. Що ж тоді буде її « differentia specifica » ? 35) Ледве чи знайти її в предметі. « Історія показує, що в колі того, на що може скеруватись пізнання, немає нічого, чого вже колинебудь не було б втягнене в обсяг філософії, і також немає нічого, що вже будь-коли не було б виключене з її обсягу » 5*). В методі також не вдасться знайти родової різниці. Взагалі немає загально визнаної філосо-

фічної методи. Філософія, як мистецтво життя, може зовсім відректись її. Часто накидають філософії пр. математичну методу 36), і то ті, що вважають філософію окремою наукою.

Коли неможливо визначити поняття філософії в історичному розумінні, то це — на гадку Віндельбанда — дає право виводити його з систематичного погляду. Такий систематичний вивід і його обґрунтування — творить головну тему неісторичних праць цього вченого.

За Віндельбандом є дві держави : держава того, що є, і держава того, що повинно бути. І відповідно до того є два порядки, два законодавства : «законодавство природи » й « законодавство норм » 37). Згідно з першим діється те, що є; друге ж каже, що повинно діятись без огляду на те, чи воно так діється в тім світі, що його називаємо реальним чи ні. Це друге законодавство обіймає всі норми, здійснення яких створює логічні, етичні, естетичні вартости, але їх загальна важність не залежить від емпіричного здійснення 38). Світ досвіду і світ того, що повинно бути, стоять один проти одного. Це платонічна риса, що виступає у Віндельбанда в одежі кантівського критицизму.

Але (тут уже той дуалізм злагіднений) « законодавство норм ані не є тотожне з законодавством природи, ані не суперечить йому; воно є селекцією з можливостей, визначених законодавством природи » 6*). Або : норма — це « якась означена форма психічного руху, здійснювана природними законами душевного життя. Всі норми — це особливі форми здійснювання законів природи » 7*) 39). Вони є « тими формами здійснення законів природи, які повинні бути признані, якщо нашою метою є загальна важливість норм » 8*). — поступ культури це повільне усвідомлення й признання норм в емпіричній свідомості 40), або в термінології 41) Віндельбанда : це підпорядкування емпіричної свідомости нормальній 42) свідомості, яка є загалом усіх абсолютно важних норм. Наймищого ідеалу досягається, коли емпірична свідомість цілковито поринає в нормальній свідомості, — це є святість 43).

Після цього стає зрозуміле нове поняття філософії, яке виступає у Віндельбанда в різних формулюваннях. Філософія — це « критична наука про загальноважливі цінності ». « *Наука про загальноважливі вартості :* це означає предмети; *критична* наука — це методи філософії » 9*). « Філософія є — наука про нормальну свідомість » 10*), або там же « філософія — це наука про розум », бо в популярній мові « свідомість взагалі » 44) зветься розумом. Вкінці ще формально логічне визначення : « фіфілософія наука про принципи абсолютного цінування » 11*). « Бо

всі інші науки мають завдання ставити теоретичні судження об'єктом філософії є цінування 12*) і то цінування загальноважливі й конечні.

Таким чином філософія була б окремою наукою з окремим предметом та окремою методою. Вона охоплювала б логіку, етику, естетику, які саме розглядають три роди вартостей, — і завершувалася б філософією релігії, предметом якої є найвища вартість, здійнена нормальна релігійна свідомість, тобто святість.

Таке позитивне визначення намагається Віндельбанд забезпечити й ближче з'ясувати шляхом різкого відмежування від інших визначень філософії. Це відмежування подвійне: що до предмета й що до методи.

Для Віндельбанда певне, що філософія має бути наукою. Він підкреслює свою нехіть до тих розумінь філософії, що бачать у ній перш за все життя 45). Філософічні напрямки, що схиляються до такого погляду, означають для Віндельбанда занепад філософії. Цим можна пояснити погорду, з якою він дивиться в своїх історичних творах на античну філософію після Арістотеля, ставляючи її в один ряд із середньовічною. Це не зовсім слушно. Бо ж філософія кінчається не там, де вона прагне служити життю, чи релігійному піднесенню, маючи водночас відвагу автономно розуміти й життя і релігію, як то було у стоїків, в Епікура 46), в Плотіна 47); але вона закінчується там, де кориться готовим поглядам як непорушним правдам. Так було в середніх віках, так і сьогодні, напр., в Радянському Союзі.

Ті, що вважають філософію наукою, звичайно інакше 48) розуміють її завдання. Можна сказати, що філософія повинна давати науковий світогляд, синтетично збудований на вислідах окремих наук. Або можна, напр., в дусі позитивізму утотожнювати філософію з загалом наук. Віндельбанд намагається розправитись із цими можливостями.

Зокрема пристрастно виступає він проти філософії як науково-синтетичного світогляду. Він каже: « зшивати разом останні висліди спеціяльних наук — це ще далеко не наука про універсум: це — справа пильного збирання, мистецької комбінації, але не науки » 13*). Такі намагання називаются у Віндельбанда « звичками тих, які тягнуться позаду » 14*). Коли Ляйбніц розумів філософію як гармонізування вислідів окремих наук, то це ще можна виправдувати. Але « завдяки Кантові відношення змінились; тепер філософія — спеціяльна наука з власним полем досвіду » 15*). « Філософія повинна бути надто гордою, щоб давати своє ім'я загальним оглядам, де можна вичитати найголовніші речі з (наукових) даних » 16*). В розгарі бою, а ще й

оглядаючись на свою дефініцію філософії, Віндельбанд виключає всякий світогляд з її обсягу. В одній із студій про Канта читаємо, що не можна говорити про світогляд Канта « бо він не може, він не хоче дати образу світу » 17*). Значить : ніякого світогляду, тільки розбудова нормальної свідомости ! Треба остаточно зрезиґнувати з науки світогляду ! 18*).

Тут опиняємось вже на межі, де Віндельбанд — систематик уступив місце Віндельбандові — історикові. Бо тяжко заперечити, що в історії саме найчастіше вимагають від філософії світогляду 49). Віндельбанд признає, що напр., Арістотелева « перша філософія », або докантівська метафізика намагались дати такий світогляд. Він погоджується і на те, що вони досягли мети, об'єднуючи поняття окремих наук в один загальний образ : « у стані, де окремі науки здиференційовані » — філософія стає « тим органом, що об'єднує досягнення всіх інших наук в одне загальне пізнання » 19*). Кант змінив не так завдання, як методу його виконання. І тому в другій студії про Канта з 1904 року (взагалі можна мати враження, що Віндельбанд, старіючись, злагіднював нетерпимість свого погляду) всупереч тому, що наведено вище, читаємо, що овочем філософічної праці Кантового життя був « щільно замкнений і цілковито розвинений світогляд » 20*). У першій студії така гадка кваліфікуваласяб як нерозуміння Кантової науки ! 21*). Незабаром скаже Віндельбанд, що світогляд, цебто позитивний бік філософії, належить до суті критицизму 22*), 50). А остаточно — « якби не дефініювати її філософію, якби не визначити й не пробувати вирішувати її завдання, вона по своїй суті постійно займається загальними питаннями погляду на світ і життя, які кінець-кінців є важливі для всякої освіченої людини » 23*).

Ясно, що в усій полеміці Віндельбанд оспорює не так сам світогляд, як методу його розбудови : треба доходити до нього не шляхом синтези здобутків окремих наук, але шляхом роздумування над вартостями. Це правда, що місце філософії після всіх наук, але не тому, « щоб руйнувати їх і висмикувати з їх здобутків то це, то інше, але щоб зробити їх предметом свого власного критичного досліду » 24*). Все це творить межу між Віндельбандом і напр., Вундтом 51), але одночасно порушує характер філософії, як спеціяльної науки. Бо для розбудови світогляду замало одного тільки розсліду « законодавства норм », але треба ще притягнути й ділянки вільні від цінувань 52). Особливе значення матиме питання про взаємовідношення двох держав, двох світів : світу природи й світу норм. Цьому відповідає заява Віндельбанда, що найвищим питанням філософії є як мається держава законів до держави цінностей 25*).

Така проблема хіба не лежить цілковито у площині теорії вартостей! — Такому новому зворотові відповідає також позитивне відношення до « метафізичної потреби » 53) й те, що резиґнацію із загальноважного світогляду в Альберта Лянґе 54) — Віндельбанд називає філософічним острахом 26*). Ми довідуємось навіть, що точно кажучи для філософії взагалі не існує спеціяльних дослідів ; кожна з її окремих проблем сама собою простягає свої лінії до найвищих і останніх питань 27*) 55).

Учень і прихильник Віндельбанда, Гайнріх Рікерт 56), отверто домагається світогляду від філософії. Він переконаний, що його треба шукати, властиво можна знайти тільки на основі теорії абсолютних цінностей.

Для Віндельбанда не тяжко відмежуватись від тих, що бачать у філософії науку взагалі, загал наук — для Віндельбанда не трудно. Бо якщо філософія не спеціяльна наука, тоді різниця безпосередньо евідентна. Нічого не міняє на тому і та лагідніша форма віндельбандової дефініції, про яку щойно була мова і де філософія властиво не є спеціяльною наукою, бо кожна філософічна проблема торкається останніх питань. Для ставлення проблеми — науки творять лише основу, місце, де перебуває матеріял, що його опрацьовує філософія, — і тільки вона. Окремі науки були б щойно предметом філософії, а не філософією. Тут Віндельбанд йде слідами Канта 57).

Віндельбанд дуже рішуче висловлюється проти двох найважливіших ідентифікацій філософії з системою наук : проти післякантівського раціоналізму та проти позитивізму. Підкреслюючи свою віддаль від позитивізму, що його він особливо не любить, Віндельбанд наближається до того, що він його називає « прямою протилежністю філософії ». І то за це, що позитивізм відкидає метафізичний порив до трансцендентного 58).

Коротко : філософія різниться від інших наук перш за все своїм *предметом*. Вона є наукою про абсолютно важливі вартості. Таке визначення предмета філософії виключає дві інші можливості : філософія не є синтетично науковим світоглядом, але й не утотожнюється з системою наук.

Філософія має ще й свою особливу *методу*, з допомогою якої опрацьовує свій предмет. Тому перед Віндельбандом постає нове завдання : ще в цім методичним відношенні провести межу між своїм і чужими поглядами. Рахуватись доводиться перш за все з двома методами : метафічичною 59) і генетичною 60). Розправа з першою легка і коротка. Її остаточно розбила кантівська критика. Віндельбанд відкидає раціоналістичне ототожнення філософії з наукою взагалі. На його гадку, завданням філософії

не є ще раз пізнавати новим способом те, що пізнали вже окремі науки. Інше діло з генетичною методою: Віндельбанд пише цілу студію, щоб доказати її нездібність, а відкрити двері критичній методі.

В усякому способі методично наукової роботи, в дедукції 61) чи в індукції 62), початкова й кінцева точка є засновком прийнятим заздалегідь. Відчуття 63 і аксіоми 64) — це два бігуни між якими, як посередні ділянки, стоять усі наукові судження. Філософія має досліджувати важливість аксіом, якщо поширимо це поняття також на етичну й естетичну ділянки. Але аксіом, через те що вони є першими засновками, доказати неможливо: ані дедуктивно, бо тоді треба було б вивести їх із чогось ще загальнішого, ані індуктивно, бо ті аксіоми, напр., аксіома законности, саме є засновком усякої індукції. З того виходить, що для досліду їх важливости треба застосувати якусь іншу методу. Для цього є дві можливості. Перша — ми вказуємо *дійсну* важливість аксіом, або друга — ми « виявляємо, що в них є конечність якогось іншого роду, а саме *телеологічна конечність*, що ми безумовно мусимо признати їх важливість, якщо взагалі мають здійстнюватись деякі цілі 28*). Першому способові відповідає генетична 65), другому критична, або телеологічна метода 66).

Остання полягає на тому, що ми заздалегідь приймаємо загальноважливі цілі в мисленні, волі, почуванні, а всі аксіоми розуміємо як необхідні засоби для досягнення тих цілей. « Ти хочеш правди — тож мусиш визнати при її шуканні важливість цих норм, якщо взагалі те бажання має сповнитись... Ти переконаний, що є абсолютна міра, згідно з якою слід рішати, що добре, а що зле: — (то побачиш), що це можливе тільки тоді, коли буде визнана необхідна важливість деяких норм. — Естетика, як ділянка філософії може уприявнити нам, що коли краса має бути не лише індивідуальним сподобанням, то ми мусимо признати для неї якусь загальноважливу норму » 29*). Але тих норм, тих аксіом, не можна вивести з загальної мети, як то пробував Фіхте, міняючи таким чином критичну методу на діялектичну 67). Їх знаходимо, йдучи за емпірично даними вимогами абсолютної важливости, які виявляються в емпіричній свідомості та в історії. Одначе основа їх важливости, без огляду на їх походження, лежить виключно в « іманентній конечності телеологічного зв'язку » 30*), 68).

Навпаки, для генетичного досліду останньою основою важливости є дійсність норм і оперте на ній почуття віри, переконання, « Belief ». Дійсна важливість ніколи не буває загальна, а з погляду генетичного пояснення — всі, навіть суперечні пере-

конання, мусять виявитись однако обоснованими, однаково виправданими. З того випливає по-перше : що на такій підставі можна говорити щонайбільше про приблизну загальність, і подруге : що таким шляхом попадаємо в релятивізм, напятнований Віндельбандом як « кінець філософії ». Від релятивізму ратуються так, що покликуються на більшість або на історичний поступ, у перебігу якого пробивається на поверхню те, що відповідає нормам. Перший відклик цілковито неоправданий в науці, а другий вже заздалегідь припускає якусь важливу міру, на підставі якої можемо біг історії назвати поступом. Щодо кількости засновків, та критична метода в кращому становищі, бо для неї необхідний один тільки засновок : « віра в загальноважливі цілі та їх здібність дати себе пізнати в емпіричній свідомості » 31*). Генетична метода, крім формально-логічних правил, на яких базується всяке мислення, й поруч аксіом теорії пізнання, що їх важливість треба щойно доказати, опирається ще на психологію та історію.

Перейшовши до критики з'ясованого погляду, мусимо найперше запитати, чи існують абсолютні вартості. Зі запереченням цього питання падає сама собою Віндельбандова дефініція ; філософія була б окремою наукою без предмета. Згідно з цією теорією — ми знаходимо абсолютні вартості завжди в емпіричній свідомості, ми їх беремо або з антропології 69), або з історії. Але від того зовсім не залежить їх важливість. Вони творять « вищу » державу того, що абсолютно важливе, хоча б навіть в емпіричній дійсності воно не виконувалось. В усякому разі — ми знаємо ті вартості лише постільки, поскільки зустрічаємо їх в емпіричному світі ; вища держава — це тільки метафізичне припущення, подібне до світу ідей. Але яким правом можна робити метафізичне припущення, яке неможливо провірити, основою філософії як науки, що саме свідомо хоче протиставитись давній метафізиці ?

Поняття абсолютної вартости не втримається також при психологічній аналізі. Коли аналізуємо суть цінности, то бачимо, що ознакою, яка визначає, що щось є цінне, завжди буває приємне почування. Абсолютистична теорія цінности мусіла б заявити, що приємність тільки вказує цінність, не будучи при тому суттєвою, не будучи необхідною умовою. Але якщо ми завжди переживаємо вартості з почуттям приємности, то припущення їх незалежности від почувань взагалі виглядає знову як самовільний додаток.

Так само невиправданим є зведення вартостей до нормативної свідомости. Ледве чи це дасться провести для моральности і краси 32*).

Можемо запитати, що це за критерій, що ним відрізняємо абсолютні вартості, які находимо також лише в емпіричній свідомості, від інших вартостей, напр., вартостей користи? Віндельбанд пробує дати відповідь на це питання, але вона пояснює не багато. Абсолютні вартості — мовляв — відзначаються « річевою самозрозумілістю », « евіденцією іманентної сутевости » 33*). Всі ці поняття нам зовсім не помагають, поки ми самі не віримо в абсолютні вартості.

Непереконливий також арґумент, опертий на аналогії: Ми приписуємо ладові й законності, які виділяє з плутанини наших сприймань т. зв. неоцінковий дослід 70) — « реальне значення, не лише як одну тільки форму нашого інтелекту », « тож чому забороняти нам вірити, що й реальність тих загальних вартостей, які в нашій історії пробились на поверхню, сягає своєю важністю дальше як до обмежених форм життя людини » 34*) 71). Поминувши те, що вартості пов'язані з почуваннями, тоді як закони неоцінкової науки та аналоґія слабі ще й тим, що неоцінкова наука надає своєму законному ладові реальне значення тільки тоді, коли він в емпіричному світі дійсно і всюди існує, але ніколи тоді, коли він тільки повинен існувати без огляду на його дійсність.

Також у Рікерта ми не знаходимо кращих арґументів для прийняття абсолютних вартостей. Вартості *об'єднані* з цінуваннями « і власне тому вони не є *те саме*, що дійсні оцінки ». « Вартість як вартість належить до цілковито іншої сфери понять, ніж дійсна оцінка, і через те вона містить у собі також зовсім іншу проблему ». При оцінці питаємо про її існування, при вартості, про її важливість. Та це не вирішує проблеми про абсолютність! На гадку Рікерта — вона належить до суті вартостей.

Немає — на мою гадку — теоретичних основ для сприймання абсолютних цінностей. За це доволі легко доглянути справжні мотиви цього припущення. Крім необхідности дати вартостям по можливості міцну основу, отже, зробити їх незалежними від змінливих почувань, тут діють ще й інші сили, що родяться в емоціональній сфері, від якої саме надіється втекти теорія абсолютних вартостей. Ті сили найвиразніше виринули у медитації « sub specie aeternitatis ». У безупинному перебігу подій душа тужить за абсолютно твердою точкою, де вона могла б відпочити, за визволенням від дочасної умовности, яка — здається — відбирає від людського життя й змагання будьяке значення, всяку цінність 72). Шляхи, що їх випробовували філософія та релігія, не вистачають, залишається лише незалежна від часу держава абсолютноважних вартостей. Ясно, що

тут рішає релігійна потреба *). Дуже гарно, що Віндельбанд розпочав цю медитацію словами Платона: « οἶδα γάρ, ὅτι ὀλίγοις τισὶ ταῦτα καὶ δοκεῖ καὶ δόξει». Він мусів розпочати так всю теорію абсолютних вартостей !

Одначе він з'ясовує, і боронить ті постуляти релігійної 73) свідомости, як загальноважливі і необхідні норми; він вважає їх за єдину можливу основу філософії як науки. А щоб вона була ще певніша, він — як то часто робиться — підсовує цю науку якнайближче до математики 35*), забуваючи при тому за її релігійно-почуттєві джерела. Ця суперечність виходить на денне світло у його заявах. Раз Віндельбанд заявляє: Філософія провадить працю наук дальше в напрямку розумової переробки всіх проблем. Філософія — це « цілковита чесність давати більше як наука. Іншим разом Віндельбанд підкреслює спорідненість з релігією, з мистецтвом 36*) ; визнає, що філософія « дійсно з конечности є трансцендентним мисленням », де і ненаукові мотиви приходять до голосу 37*).

Як не втримається визначення предмета філософії, так не втримається й визначення методи. Критична метода в розумінні Віндельбанда має властиво ті самі засновки, що й генетична, plus оту віру, а в якій саме заздалегідь приймається важливість абсолютних вартостей. Метою методи було відкрити основу абсолютної важливости. Цього досягається таким чином, що заздалегідь приймаються загальноважливі, абсолютні цілі. Крутимось у колі, а вище наведені основні заклики критичної методи є в суті « petitiones principii » 74). Найвиразніше видно це на етичних й естетичних нормах. « Ти переконаний, що існує абсолютна міра... » і т. д., але проблема в цьому, чи таке переконання має свою основу. Коли краса має бути чимось іншим, ніж індивідуальним уподобанням, тоді треба визнати загальну норму. Очевидно, можна визнати норму, яка зобов'язує всіх, на кого впливає краса. Тоді, краса буде чимсь ширшим, ніж індивідуальне уподобання, але норма ще рішуче не набере абсолютної важливости. Дійсною є тільки емпірична важливість, абсолютна необхідність її — це член із символу віри. Посилатися на те, що всі з природи вже мають цю віру 38*), не личить критичному становищу Віндельбанда, і такий відклик не є доказом. Уся полеміка, зокрема в цій справі, визначається крайньою нетерпимістю, що ображає і кривдить тих, які мають іншу думку. « Релятивізм — це « філософія » розпещеного, що вже не вірить в ніщо » 39*). І коли цей вислів має бути справедливим, то хіба в тому зна-

---

*) Порівняти тільки засоромлену релігійність кантіянця й зворушливо живе признання того самого мотиву св. Августином.

ченні, що дійсний релятивізм ніколи не пробує робити із свого символу віри підставу наукової методи!

Вже згадуваний прихильник Віндельбанда, Гайнріх Рікерт, намагається усунути ті незгідності. В творі 40*), присвяченому вшануванню праці майстра, він отверто їх перераховує. Рядом з відкиненням метафізики — в системі знаходимо метафізичні складники; поруч поборювання психологізму — психологічну схему, як основу поділу філософічних дисциплін; побіч заяви, що філософія — це теорія вартости, — поділ головного систематичного твору, введення у філософію, на теоретичні й аксіологічні міркування, на проблему знання, — й вартости! Інші закиди, що торкаються тільки історичної методики, нас тут не цікавлять.

В нарисі « Про поняття філософії » 41*) пробує Рікерт вивести з теорії абсолютних цінностей два головні завдання філософії : систему вартостей і значення життя. На його думку предметом філософії є проблема вартости. Але звичайно розуміли поняття вартости надто вузько доти, доки нова філософія визнала його в усій ширині. Згідно із цією філософією світ складається не лише з держави дійсности, до якої належить об'єкт і суб'єкт, але також з держави абсолютних вартостей. Отже, встановлення системи абсолютних вартостей перше завдання філософії. Та цим шляхом ще не дійдемо до встановлення світогляду, чого зовсім справедливо вимагають від філософії. Вона мусить з'ясувати значення життя, а цього можна досягти, визначаючи відношення між державою дійсности й державою вартостей. Про останнє завдання згадував уже Віндельбанд. Воно завжди стоїть в центрі великих систем. Але обидві найвизначніші розв'язки не задовольняють. Метафізика, що пересуває єдність дійсности й вартости в трансцендентний світ, не заспокоює, бо таке пересунення позбавляє життя всякого значення. Не задовольняє й інтуїціонізм, бо він не допускає наукової розв'язки ; тобто розв'язки в поняттях, він домагається повернення до переднаукового переживання. Таким чином важко зберегти межу між поняттями вартости й дійности — і все гаки домогтися об'єднання обидвох, але об'єднання не трансцендентного. « Третя держава », « посердня держава » — це держава « іманентного значення », що виступає в акті оцінки, не зливаючись з ним. « Значення, що його має акт цінування, з одного боку не є психічним буттям, воно вказує поза межі його на вартості. З другого ж боку воно не є вартістю, бо воно тільки вказує на вартості. Таким чином з'ясування значення життя — це ані ствердження буття, ані одне тільки розуміння вартости, але охоплення суб'єктивного акту з огляду його відношення до вартости, розуміння його як

ставлення до того, що має важливість » 42*). Рікерт сам признається, що таке виведення значення життя з « переживання акту » може бути тяжким для зрозуміння 43*) 75). Він заздалегідь сподіється ще одного докору, а саме, що поняття значіння може виявитись « дуже бідним й незадовільним » 44*). І знову закид справедливий. Бо вистачає зробити те, що робить сам Рікерт : порівняти його розв'язку проблеми з відповіддю, яку дають на запитання, як об'єднати вартість з дійсністю, платонізм, спінозизм або інтуїціонізм. Тоді мається враження,, що наукова вартість всіх цих поглядів на нашу справу, — включаючи й Рікерта, — зовсім однакова, тобто ніяка. За те для переживання три перші погляди мають велику вартість й вони дали їм вплив і визнання тоді, як абстрактній схемі Рікерта зовсім недостає тієї близькости життя !

Можна йти ще іншим шляхом, щоб створити філософію окремою наукою. Предметом тієї новоствореної науки має бути не абсоютно важлива вартість, але суть, що доступна інтелектуальному баченню, інтуїції 76). Така думка феноменології *Гуссерля* 77), яку він протиставить усій дотеперішній філософії 45*). Філософія єдина має бути точною наукою. Слабе місце цієї спроби там, де й у Віндельбанда — Рікерта. Коли справа в тому, щоби створити з філософії нову окрему науку, то необхідно знайти для неї якийсь предмет, бо всі існуючі предмети вже розібрали між собою наявні науки. До такого відкриття мусить вести окрема дорога, що повинна відрізнятися від шляхів інших наук : там телеологічна, тут інтуїтивна метода, про яку говоритимемо ще в іншому зв'язку.

Обидві спроби — це бліді тіні платонізму 78), який звів і суть і вартість у суцільність ідеї та надав їй справжнє буття. У Віндельбандта і Рікерта вони розділені — живуть як привиди : вартість, як єдино важлива і зобов'язуюча; суть, що поза межами вартости, бачена органом, наукову вагу якого нераз піддавали сумнівам ! *)

§ 2. ФІЛОСОФІЯ ЯК НАУКОВИЙ СВІТОГЛЯД — ПОЗНАКА ГІПОТЕТИЧНОСТИ 79)

Намагання дати основу філософії, як окремій науці, перейшли межі, які вони самі визначили. Віндельбанд — Рікерт визнали два завдання. Перше « окремо-наукове » : дати теорію

---

*) Спроба визначити філософію як психологію, — не належить сюди, бо тоді так розширюють поняття психології, що воно обіймає всі науки про дух. Тому про такий погляд говоритимемо в іншому місці. Так само — про обмеження завдань філософії до теорії науки.

абсолютних цінностей; друге —досягти загального погляду на світ і життя через « з'ясування значення » життя, шляхом виявлення відношення між державами природи й вартостей. Гуссерль дивиться на свою феноменологію тільки як на підставу психології й справжньої метафізики. Отже, коли й тут говорять про світогляд, чи про метафізику, то характер їх щонайменше принципово зовсім відрізняється від метафізики дуже численної групи мислителів, до яких тепер звертаємось. У метафізиці тієї групи вимога світогляду стоїть на першому місці, встановлення світогляду це найбільш сутня мета філософії. Точка тяжіння в нутрі філософії пересувається на метафізику, наскільки сенс її завдання є творити світогляд. Але властиве « characteristicum » цієї групи знаходимо в її *методичному принципі.* Світогляд треба здобувати через зведення в одне, через « творчу синтезу » 46*) вислідів наук. На гадку Кюльпе 80), метафізика можлива тільки як індуктивне доповнення окремих наук. Її мета — « попереджувати здобутки їх розважнішого досліду, заповняти прогалини, які вони мусіли залишити, вирішувати між суперечними гадками » 47*). Методу такої філософії називають « індуктивною » 48*) або «емпірично-спекулятивною » 49*) в протилежності до логічно-діялектичної, або дедуктивно-конструктивної. Її суттєві риси характеризують так : « виходячи з існуючих фактів і з їхньої координації, даної у власному переживанні, шукаємо, користуючись аналогією, метафізичної інтерпретації світу явищ ». Також і для В і л ь г е л ь м а В у н д т а 81) філософія є доповненням й завершенням окремих наук. Типовим прикладом такої філософії найчастіше вважають філософію Т е о д о р а Ф е х н е р а 82).

Як при обговоренні Віндельбандової дефініції, так і тут мусимо мати зокрема на увазі три аспекти. Мусимо приглянутись, чи немає в дефініціях якихось іманентних труднощів 83), як це було, напр., в понятті абсолютної вартости ; потім слід простежити, чи ці дефініції віддають суть історичних явищ, які називаємо філософічними; по-третє — мусимо дивитись, чи вони відповідають тому, що їх автори називають своєю власною філософією. Бо коли справа мається інакше, то нетрудно догадатись, що тут до слова приходило кілька мотивів, при чому раз один, раз другий вибивався на верх.

При всій різноманітності історичних появ філософії, мета її лежить завжди « в об'єднанні окремих наших пізнань в один загальний погляд на світ і життя, що задовольняв би вимоги розуму і потреби серця. Так у багатьох місцях формулює мету філософії *Вундт* 50*). Значить : у філософії діють два мотиви : теоретичний і практичний, логічний і етичний 51*) ; з цього ви-

пливає подвійне відношення філософії до цілости духових інтересів : ставлення до науки і відношення до життя 52*). Приглядаючись ближче до цих відношень, Вундт переходить від визначення загальної мети до своєї дефініції філософії. Вона, на його думку, це « загальна наука, яка повинна об'єднати пізнання, які визначили окремі науки, в однозгідну систему й звести загальні методи, застосовані наукою, і засновки пізнання до їх принципів » 53*). Ця дефініція — заявляє Вундт — обіймає також відношення філософії до життя. Воно виступає тут як відношення до релігії, яка дає оцінку життя. Предметом філософії « не є безпосередній зміст цього життя, але вислід наукової аналізи його 54*), отже не релігія, а лише наука про релігію. « Становище філософії стосовно окремих наук покриває також її ставлення до релігії » 55*). Принципово таку саму дефініцію знаходимо в вундтівській « Логіці », де він називає філософію теорією науки в тому розумінні, що вона « вважає методи й висліди окремих наук справжнім предметом своїх дослідів 56*) для осягнення світогляду, бо « погляди, до яких доходить *поодинокий* дослід, необхідно є односторонні й обмежені. Ні в чому це не впадає так в вічі, як у суперечностях, що виринають навіть між зближеними науками у їхніх спільних поняттях » 57*). На те саме приблизно вказує дещо ширша дефініція метафізики в нарисі : « Метафізика в минулому і майбутньому » : « Метафізика — це спроба придбати світогляд, що з'єднував би складники поодинокого знання, це спроба зроблена на підставі всієї наукової свідомости даної доби або особливо видатних змістів її » 58*). Врешті подібно і в нарисі : « Про поділ наук » 59*).

Загальний погляд на світ і життя, що заспокоював би розум і серце : — обробка вислідів і метода подрібного досліду для доповнення й злагіднення суперечностей — це два бігуни, між якими хитається визначення філософії цих мислителів. Але — як вони заявляють — ці обидва завдання належать до себе так, що перше подає загальну мету, друге — єдино правильний шлях до неї.

Доводиться сумніватись чи воно дійсно так : чи оба формулювання є тільки двома способами для висловлення одного й того самого дійсного стану речей. Нам, очевидно, вільно запитати, якже ж у цій другій формулі знаходять заспокоєння « потреби серця ». І знову Вундт дає типову відповідь. Він на початку зводить цілу проблему до відношення між філософією й релігією. Цілковитий поділ обох ділянок — віри й знання — тобто обмеження філософії до інтелектуальних проблем, він вважає неможливим. Такий поділ — це тільки переходова точка, що незабаром доводить або до заперечення релігійного інтересу,

або до замирення віри й знання. Але принципово такий поділ не можна оправдати і після того, коли психологія дозволила глибше вглянути в умови зродження релігійних ідей: ті ідеї постають, як і наукові поняття, в тому самому людському дусі. Тому теж і « релігійні елементи » мусять увійти « в світогляд, що обіймає всі складники людського мислення » 60*). Той вхід відкривається перед ними за посередництвом науки про релігію. Це значит., що філософія зустрічається тільки з тією наукою, а не з самою релігією.

При цьому треба спершу завважити, шо це означає звуження « етичного » боку філософії, коли він зовсім вичерпується відношенням до релігії. — Але припустімо, що так воно є, тоді треба б узяти під розгляд не тільки системи цінувань ,які маємо в великих історичних релігіях, але також і ті оцінки, що не вміщаються в рамки історичних релігій, значить неохоплені наукою про релігію. Якщо погодитись також з цим, то все-ж таки ніяк не можна збагнути, яким то способом через таке включення вислідів науки про релігію у світогляд, що, очевидно, не є тотожне із включенням « релігійних елементів », мають бути заспокоєні потреби серця. Відповідь звучить: — « домагання, щоб поруч потреб розуму допомогти потребам серця дійти свого права, не зміняє тут нічого навіть, коли погодимось, що вже й потреби серця знайшли свій вислів в означених окремих науках, в яких досліджуються етичні вимоги та їх дієві вияви » 61*). Якщо « знайти вислів » і « бути заспокоєним » — одне й те саме, тоді все в найкращому порядку. Але тоді, напр., психологія почувань мусіла б найкраще заспокоювати наші почування!

З тими « потребами серця » діються дивні речі. Мислителі цієї групи загалом хитаються поміж наукою й світоглядом, що заспокоює й ті потреби серця. Коли звернути погляд на історію філософії, на найвизначніші системи, — зараз вони (потреби серця) виринають. Зараз поруч з логічним, визнається й етичний мотив у філософії. Як кинути оком на науку, тоді вже на відправу тим потребам, дають для заспокоєння їх науку про їх зовнішні вияви. Потім знову виступають ті самі потреби серця, яким доводиться твердо поставитись проти позитивізму. Провізоричне завершення наук виправдують тим, « що ми не є наукові машини, але люди, що потребують для свого життя світогляду і яким не під силу задовольнитись сучасним знанням, яке повне прогалин » 62*). Там же читаємо : нам треба відповіді на питання — « чому це життя, чи туземне існування — єдине, чи може є ще так зване потойбічне, як навчає релігія ? » Так у Кюльпе, а подібно й у Віндельбанда в першім розділі « Введення ». Але як тільки таким відкликом розправлятися з позитивізмом, зараз

уважно думають, як-би то позбутись тих небезпечних потреб. Тоді вказуючи на наукову історію релігій, серед хитрощів випрошують їх за двері. — Так у Вундта.

Як таке неясне, повне хитань становище з одного боку не в стані заспокоїти потреб серця, так з другого — воно не може цілковито виправдати претенсій на науковість. Таке часто підкреслюване « бажання філософії стати наукою » нічого не доводить ; його можна використати, а навіть його вже використовує, напр., Віндельбанд як доказ ненауковости філософії. Отже необхідно шукати якоїсь іншої розв'язки. Така, оперта на аналогію, філософія світогляду — це — кажуть — наука, а не одна тільки поема в поняттях, « бо по-перше вона, як усяка наука, по можливості точно придержується метод запропонованих логікою ». « Вона хоче, щоб її запитували й оцінювали логічно, не естетично ». « По-друге вона шільно в'яжеться з мисленням і дослідами природничих і духових наук та з іншими філософічними дисциплінами і таким чином бере участь в їх поступі ». Врешті, трудно провести межу між нею й науками : між ними тільки квантитативна, а не квалітативна різниця. « І в окремих науках поширюється намагання переступати обсяг того, що досвідне, шляхом припущень і висновків, шляхом логічної обробки. Метафізика йде в цьому напрямі ще кілька кроків дальше » 63*).

Та не всім того вистачає для титулу науковости 64*). Для цього потрібна не лише « науковість основ, але також науковість проблем, що визначують мету, науковість метод і зокрема деяка логічна гармонія між провідними проблемами з одного й саме такими підставами й методами з другого боку » 65*). Коли пригадаємо ці питання, що їх наводилось щойно як характеристичні для метафізики, тоді здається — справді критика Гуссерля слушна. Він називає світоглядову філософію в кращому випадку « науковим півфабрикатом або незрізничкованою сумішкою світогляду і теоретичного пізнання » 66*). Він хотів би бачити свою філософію, як точну науку, якнайдальше від того практичного шукання світогляду, хоч — як він гарно зауважує — це ще нічого не доказує про цінності обидвох утворів. Так само зовсім справедливо думає Гуссерль, що самі філософи світогляду визнають за своєю філософією « щонайменше нижчий науковий ступінь ». Прикладом цього може послужити Паульсен 84) « ці спекуляції — (сперті на аналогію) — не належать до обсягу властивого наукового пізнання. Але ми зараз додамо : взагалі для людського мислення неможливо зупинятись на межі того, що пізнане науково; аджеж і в окремих науках воно переступає ті межі можливими думками або думками про можливе : у фізиці і

в біології так гарно, як і в історії чи антропогії. Отож так само неминуче розбудовується воно (пізнане) при допомозі можливих думок і поза межами всіх окремих наук: і це є саме метафізика» 67*). Принцип метафізичного доказу — на його (Паульсена) гадку — такий: «те, що конечно треба припустити, щоб дійсність стала зрозумілою, є правдиве» 68*). Річ ясна — слівце «конечно» слід розуміти ad hominem!

Приглянувшись ближче поняттю філософії в обох типових виглядах, які дає йому ця група мислителів, бачимо великі нестачі. По-перше обидві формули не можна об'єднати, по-друге вони обтяжені іманентними труднощами. До того вони не можуть віддати справедливости історичним даним філософії. Мету («загальний погляд на світ і життя, який задовольняв би розум і серце») ставили, оглядаючись на історію філософії, але ближче визначення завдань і метод, що їх пропонують автори, не можна застосувати до неї. Ледве чи якась із великих систем постала шляхом доповнення подрібно-наукових вислідів шляхом логічної обробки. Навпаки релігійні, етичні, естетичні мотиви всюди у системах приходять безпосередньо до голосу й це відноситься навіть до системи Фехнера, яку філософи цієї групи вважають зразком. Бож і тут досягнено останніх узагальнень не чисто теоретичним шляхом, йдучи шляхами аналогічних висновків; навпаки, тут аналогічні висновки йшли шляхами естетично-етичних потреб. Аналогія підстрибувала кульгаючи позаду, а не прямувала попереду.

Таким чином маємо вже й готову відповідь на наше третє питання. Поставлену дефініцію не можна прикласти навіть до того, що самі автори її пропонують нам як свою власну філософію.

Філософія прихильників її наукового характеру живе в вічному напруженні між двома постулятами, що їх прагне вона задовольнити. Вона хоче заспокоїти потреби серця й вимоги науковости. І так вона хитається між двома крайностями, наближаючись раз до однієї, то знову до другої. Це роля посередника і філософи цієї групи цілком того свідомі. Саме ця роля посередників пояснює ті внутрішні непослідовності. «Метафізична потреба», що прокинулась на переломі 19-го і 20-го століть серед широких кіл освічених людей, каже голосніше бреніти й спорідненій струні в душі філософа; але раптом він чує на собі суворі погляди «наукового фанатизму» — як його назвав Гуссерль — фанатизму, котрий все, що «не дається науково-точно доказати» відкидає, як щось нецінне. Амплітуда вагання залежить від темпераменту даного філософа. Один рухається

більше по середині. Це спокійний тип вченого, напр., Кюльпе. Іншого характеризують великі відхилення в обох напрямах. Це більш темпераментний тип людини, що хотіла б не тільки теоретично приглядатись до життя, але рада брати участь у життєвій боротьбі, як, напр., Паульсен. Цей тип на крилах фантазії, що плаває в аналогіях, легко спиняється в просторах, де — як каже Дільтай — нічого не можна доказати й нічого опрокинути. Його світогляд розбудовується « поза межами всіх окремих наук при допомозі можливих думок ». Але так само послідовно робить він останні висновки і в протилежному напрямку, заявляючи, що філософія це « загал всього наукового пізнання » 69*), і таким чином творить вже перехід до наступного, позитивістичного розуміння філософії. Але він не довго залишається на такому становищі, бо незабаром довідуємось, що метафізика — це окрема наука, одна серед інших, і нею можна займатись по філософічному й не по філософічному, як також іншими науками. Таким чином метафізика була б окремою наукою, змістом якої мали б бути можливі думки поза окремими науками! У своєму поділі філософії Паульсен перечислює метафізику, теорію пізнання і етику, і при розбудові системи обертається в межах, визначених цим поділом *).

Коли важно знайти особливу познаку, за якою можна б розрізняти роздрібно-наукові моменти від філософічних, — то тут рядом із загальністю перш за все підкреслюють *познаку гіпотетичности* 85). Центр філософії, навколо якого обертаються всі її завдання, творить метафізика, а вона — в розумінні цієї групи мислителів — є властиво ніщо інше як система гіпотез, що часто в'яжуться з гіпотезами окремих наук. На гадку Вундта слід враховувати до філософічної частини наук все те, « що має *принциповий* характер та одночасно, тому, що воно не дається розглядати як прямий здобуток досліду, *гіпотетичний* характер » 70*). Для Е. Бехера 86), метафізика також є завершенням всіх реальних наук. Це виглядає у Бехера і що до змісту і що до методики так само, як і в інших представників філософії нау-

---

*) До подібних непослідовностей приводить бажання бути посередником також у Вундта, коли він у вступі § 3, ст. 19 говорить про культурну місію філософії. Вона міститься у тому, що « тепер вже за її (філософії) посередництвом наука взагалі бере участь у розвитку релігійного світогляду ». Але водночас Вунд закриває перед філософією безпосередній доступ до релігії, як життя й допускає зв'язок тільки за посередництвом науки про релігію. Він це заявляє виразно й просто, напр., в системі ст. 6, де визнає вплив філософії лише на окремі науки і за їх посередництвом на життя! Отже одним разом маємо відношення: життя (разом з релігією) — філософія — окремі науки; другим разом вже: життя — окремі науки — філософія!

кового світогляду. Він кладе особливий натиск на познаку гіпотетичности. У нього читаємо : « часто іменно великі, далекосяжні висліди окремих наук, що доходять до межі метафізики й мають для неї особливе значіння, — виявляють — виразно гіпотетичний характер; подумати тільки про теорію атомів й електронів, про припущення етеру, про загальну теорію релятивности Айнштайна, про біологічну теорію розвитку й Дарвінову теорію добору, про механічне й віталістичне розуміння життя, про припущення несвідомого в психології і т. д. Метафізика, беручи такі далекосяжні, гіпотетичні теорії з окремих наук для свого вжитку, вводить гіпотезу в своє поле. Цього ніяк не можна уникнути. Метафізика навіть не в силі обмежитись до переймання гіпотез окремих наук 71*) ; — саме дійсність у цілості й багато її складників не визначені безпосереднім сприйманням, але їх можна схопити тільки емпірично-індуктивними гіпотезами, що виходять далеко поза сприймання ».

Бехер боронить право метафізики послуговуватись гіпотезами, покликуючись на подібну роботу окремих наук і погоджується з *Гаймансом* 87), який також належить до цієї групи, що до того, що метафізичні гіпотези « в принципі — такі самі як і гіпотези окремих наук ». Але одночасно Гайманс додає, що властиво цілі метафізичні системи це такі ж гіпотези. Тут пропущено з уваги найважливішу річ : якщо в окремих науках доводиться рішатись у користь якоїсь гіпотези, тоді мають голос тільки наукові мотиви. Метафізика, в розумінні цієї групи, перебуває в країні, де — як сказано, — нічого не можна доказати, ані опрокинути, де одночасно маємо до розпорядження багато гіпотез й останнє рішення в користь однієї з можливостей залежить від усієї особи філософа, на основі його розумового та емоціонального життя. А те унеможливлює принципове зрівняння метафізичних гіпотез з гіпотезами окремих наук. Система метафізичних гіпотез не є науковою філософією, як хотіли представники цього напрямку. Їх погляд, з якого боку не підійти, не дається вдержати, хоча він має може найбільше приклонників.

§ 3. ФІЛОСОФІЯ ЯК ЗАГАЛ НАУК — ПОЗНАКА ЗАГАЛЬНОСТИ

Є ще одна можливість назвати філософію наукою. До неї доходять ті, що послідовно додержуються тенденції науковости. Філософія може злитися з наукою взагалі. Такий, також доволі частий погляд — ми зустріли його в Паульсена, — заступають і боронять перш за все різні позитивістичні системи. Тому можемо назвати його « a fortiori » позитивістичним 88).

Очевидно, що те злиття не означає повного утотожнення змістів понять « наука » й « філософія ». До науки належить всякий експеримент, кожне окреме спостереження, які важко назвати філософічними. Таке злиття означає, що філософія не володіє ніякою особливішою країною поза межами наук, ні то у вигляді якогось специфічно-філософічного предмета (абсолютна вартість, суть), ні у вигляді поширеного поля гіпотез, та що її можна знайти в самих науках. Філософія — каже М. Шлік 89) — не є « самостійною наукою, яку можна б поставити поруч або понад окремі науки, але філософічні елементи є наявні в усіх науках, як їх справжня душа, і взагалі її силою вони стають науками », — « тому вона — (філософія) — почувається дома в усіх науках », це значить « що до філософії не можна інакше доходити, як лише шукаючи її в батьківщині » 72*).

Отже філософічні елементи, які можна знайти тільки серед окремих наук, відрізнюються від роздрібно-наукових елементів своєю *загальністю*. Ця познака так само характерна для групи, до якої тепер повертаємось, як для попередньої групи познака гіпотетичности. Закид, який висуває Кант проти неї, тут уже згори без значення. Кант звертає увагу на її (тієї загальности) умовність, яка не дає ясно й точно розмежувати філософію та інші науки. Він порівнює таке розмежування філософії та окремих наук на підставі познаки загальности з рахуванням часу, « яке зуміло б тільки так визначити епохи світу, що поділило б їх на перші століття й ті, що після них » 73*). Такий закид небезпечний тільки для того, хто хоче відокремити філософію від інших наук. Коли ж хто заздалегідь зрікається такого відокремлення й навіть кладе вагу на таке зречення — а так властиво робить напрямок, про який мовиться — тоді ясно, що закид Канта не має сили.

Коли йдеться про те загальне в науках, то тут на перше місце висувується або *момент змісту* 90), або спільний *момент загальности пізнання* 91). У першому випадку філософія мусить прийняти форму системи наук, у другому — стати загальною теорією наукового пізнання. Першу форму представляють давніші системи Конта, Стенсера, другу перш за все новіший *німецький позитивізм* (неопозитивізм).

Для О. Конта 92) філософія це є повна система людських понять. Позитивна наука встановляє факти, спеціяльні закони. Позитивна філософія опрацьовує ці роздрібні позитивності в одну цілість 74*). Вона збирає та впорядковує наукові закони. Такий порядок визначає Контова система у клясифікації наук, де вже доходить до голосу вчення про три стадії розвитку людства (теологічну, метафізичну, позитивну) й де новооснована

позитивна соціологія займає місце останнього члена системи наук. Звичайно висувають цю клясифікацію наук, теорію трьох стадій і заснування соціології, як властиві філософічні досягнення Конта. В кожному випадку треба признати, що цим Конт не прорвався поза рамки програми позитивної філософії як науки. Бо теорія трьох стадій спирається на такий багатий історичний матеріял, що його можна сміло вважати звичайним науковим індуктивним узагальненням. Так само ідея соціології не переступає меж науки. Ба, навіть клясифікація наук, що проводить непорушні границі між окремими ділянками так, що всякий повільний перехід від одної до другої, від процесів, опрацьованих в одній науковій галузі до процесів, якими займається інша, стає неможливий, — навіть вона не виходить з обсягу науковости, хоч попадає в суперечку з теорією еволюції.

Наскільки характеристичні ці думки для контизму, вони всеж таки не вичерпують його. В такому теоретичному схопленні їм бракує іменно того питомого для позитивізму Конта, що здобувало йому гарячих прихильників. Доступу до цього своєрідного треба шукати через соціологію. Родинне життя втримується почуваннями симпатії, для життя суспільности цього не вистачає. Для останнього необхідна ще спільна інтелектуальна база. Католицизм створив таку підставу для середніх віків, але не зумів заспокоїти інтелектуальних потреб, які раз-у-раз прокидались, і впав під тиском критики. Для нової доби повинна й може дати таку основу позитивна наука.

Тут уже — говорячи словами Канта — контизм покидає своє шкільне поняття філософії й звертається до світового 93) поняття. Незабаром він розсадить межі, які сам створив для філософії. Бо для громадського життя не є особливо важливою систематизація пізнаних правильностей у природних процесах, — хай будуть вони й необхідні й загальноважливі. Вони хіба аж за посередництвом техніки й економіки можуть стати могутнім організаційним чинником. Безпосередньо для розбудови суспільности та її установ необхідна систематизація людських почуттів, яка — на гадку Конта — є наслідком систематизацій ідей. Тут щойно бачить Конт головну мету позитивної філософії. В пізнішому віці, коли тенденції, що перед тим були тільки в зародку, хоробливо збільшились, говорить він про редукцію наукової праці до того, що необхідне, що могло б бути побудженням нашої активности. Конт є свято переконаний, що він дав бажану систематизацію людських почувань у своїй релігії людства, яку, пізніше схарактеризували як католицизм без християнства.

В кожному випадку філософія Канта переступила межі встановленої ним дефініції. Вона вже не є системою позитивних наук, але вченням про останні завдання цієї системи, про її мету: служити божеству — людству. Релігійні елементи, що спочатку виключались, повертаються знов і чим більше старіється мислитель, тим до більшого значення вони доходять. Аж ця практично-релігійна віра в призначення людства й позитивної філософії надає полеміці з метафізикою другої стадії розвитку філософії Конта патосу пристрасти, що впадає в несправедливість. І знову ж та сама полемічна протиметафізична тенденція приводить до звуження поняття філософії так що в ньому не вміщається власна система філософа.

Пристрасті реформатора немає в іншого мислителя, який в своїй системі наук також бачить філософію: в *Герберта Спенсера* 94). «Знання найнижчого роду це необ'єднане пізнання. Наука це частково об'єднане пізнання; філософія — цілковито об'єднане пізнання» 75*). З таким же натиском підкреслює Спенсер познаку загальности. Він каже, що звичайно під філософією мовчки розуміють «пізнання загальне в найвищому ступені». Його синтетична філософія — це спроба досягти цілковито об'єднане пізнання. Ми спитаємо тільки, чи Спенсер, переводячи в діло завдання свого життя, справді залишився в межах встановленого ним поняття, чи може переступив їх під примусом якоїсь іншої ідеї філософії, що провадила його несвідомо. А що так воно є в дійсності, показує його становище до релігії й того, що непізнавальне.

Основні поняття наук: простір, час, матерія, рух, сила сама в собі, досягнення і сутність свідомости — все це на гадку Спенсера — «реальності, яких не можна зрозуміти». Всяке пізнання умовне, бо полягає на тому, що спеціяльні правди підводяться під загальніші. Але найзагальніша правда вже не дається підвести під ще загальнішу то значить понятти саме тому, що вона найзагальніша. Також з суб'єктивного боку будь яке пізнання виявляє свою умовність. Кожна думка вміщує в собі відношення, різність, однаковість. Кожне сприймання полягає на відношенні між суб'єктивними станами, що відповідає якомусь об'єктивному відношенню. Одначе умовне саме по собі не дасться зрозуміти, якщо не поставимо проти нього реального абсолюту; коли цього не зробимо, тоді те умовне саме стане абсолютом. Отак чисто теоретичні основи доводять до припущення якогось реального абсолюту.

Але на те саме вказують і релігії, на підставі того, що вони скрізь і повсякчасно існують і в багатьох думках погоджуються між собою, можуть підносити претенсії деякої правдивости. І

саме в тому вони кінець-кінців сходяться, що все, як цілість є тайною містерією. Релігійні символи — це ніщо інше, як завжди невдалі спроби розв'язати цю загадку. Отже, колись мусить виринути свідомість, що ця містерія є абсолютна, що всі означення її даремні. Коли ж об'єктивні дані релігій доходять до непізнавального, так само як об'єктивні дані наук, то й суб'єктивний фактор, релігійне почування, вказує також на існування того абсолюту .Врешті пізнання не має сили змонополізувати духу, навпаки — як виявилоть — воно саме веде поза свої власні межі.

Пізнавати умовне — це завдання науки. Вказувати на абсолют без можливості пізнати його — це справа релігії. Коли обидві вони свідомі своїх завдань і меж, тоді немає між ними причини до суперечок, тоді наступає час замирення. Причиною боротьби між ними була незрілість обох. Наука не хотіла визнати своїх меж, релігія вірила, що своїми догмами схопила абсолютні правди. Розвиток науки, який полягав на тому, що вона підходила щораз вище до щораз загальніших і абстрактніших причин, прочистив релігію від нерелігійних елементів, значить від догм, що виступали з претенсіями пізнання абсолюту. А що « найабстрактніше уявлення, до якого без упину, але помалу наближається наука, — (є) — того роду, що переходить в неуявне й немислиме », отже « погляди, що їх наука накинула релігії, в самій суті — (є) — релігійніші ніж ті, які вона усунула ». Зі свого боку наука доходить до розуміння й свідомости власних границь, до пізнання обов'язку « примиритись у повній покорі із межами визначеними силі нашого мислення », значить доходить до визнання обов'язку залишити абсолют, як непізнавальний, релігійному почуванню й релігійній символіці.

І знову діло не в тому, чи всі думки Спенсера правильні, напр., чи визначити непізнавальне як силу — це вже не значить переступити проведену межу. І не в тому, чи висновки про реальне існування абсолюту конечні. Цьому суперечить вже можливість, ба навіть дійсність, протилежної думки. Також ледве чи вдасться погодити з різкою межою між релігією й наукою спенсерівське поняття правди, що його він вживає в тому самому розумінні при розгляді релігійних і наукових вимог, — що означає раціоналізацію релігії. Все це тут не таке важливе. Нам йдеться головне про те, чи всі ці міркування належать до філософії, якщо пригадаємо дефініцію її, подану Спенсером. Вона мала бути « цілком об'єднаним пізнанням », отже системою наук, створеною з якогось загального наукового погляду. Так, але що спільного має ця остання мета з визнанням абсолюту релігійного почування і т. д.? Це ж питання життя й вони

вимагали якогось рішення, чи замирення. І це пробувала дати спенсерівська філософія. З заяв самого Спенсера видно, що в нього не було розвиненого мистецького нахилу. За те завдяки своєму вихованню він стояв значно ближче до релігійних справ. До описаної розв'язки релігійної проблеми привела його тенденція об'єднати не тільки пізнання, але всі складники духовного життя взагалі в один світогляд.

Хоч ті міркування Спенсера займають скромне місце при вступі до його, дуже широкого розміром, твору, то все таки вони характеризують його як філософа. В цьому відношенні цікаве те, як в історії постають назви. Бо саме ті короткі, вступні міркування дали ім'я цілій системі. Спенсера цитують як клясичного представника модерного агностицизму 95); а це вже підкреслює, що суті його філософії треба шукати не в переробленім науковім матеріялі, але в його відношенні до метафізичних питань.

Щоб все таки встояти при понятті філософії як науки взагалі й не зробити з нього вилому своєю власною системою, — треба б спокійної філософічної індивідуальности, яка б заспокоїлась самою наукою й досить байдуже відносилася б до релігійних і соціяльних справ. Можна мати враження, що саме такі передумови — існували у пізніших представників цієї групи. Це були вчені, що головним чином цікавились природознавством, але роздрібно-наукова праця не змогла їх ні заспокоїти, ні здушити в них потреби загальної орієнтації. Це перш за все відноситься до мислителя, який нераз застерігався проти титулу філософа, і якого, не зважаючи на це, звичайно називають головним представником цього напрямку, — до *Ернста Маха* 96).

Він хоче знайти якесь становище «задля загальної орієнтації». Він сподівається здобути його шляхом вироблення погляду, який міг би служити підставою узгідненого зв'язку між окремими науками. «Зв'язок наук», щоб вони пов'язувались одна з однією, це мета, що стоїть перед очима мислителя. Він називає своє діло «тільки програмою для пов'язання точних наук між собою» 76*). Така мета пригадує Конта, тільки що Мах шукає не так самої системи наук, як головним чином бази для такої системи. Енциклопедія 97) — стає тут «природничою методологією й психологією 98) пізнання» 77*). Мах бажає, щоб так називати його міркування. Це й є його поняття філософії, якою вона повинна бути, — якщо помимо заборони прикладемо це ім'я до думок Маха. Він називає її також теорією пізнання. «Хто думає про зв'язок наук, той мусить шукати уявлення, що його міг

би триматись на всіх ділянках», а такого уявлення не можна найти «при допомозі обмежених понять одної вузької спеціяльної ділянки. Тут необхідно шляхом загальніших міркувань створити поняття, що були б здатні для *ширшого* засягу. Не кожний фізик є критиком пізнання, не кожний мусить, і навіть не кожний може ним бути. «Спеціяльний дослід і теорія вимагає для себе цілої людини, але так само й теорія пізнання» 78*). Таким чином завдання філософії зосереджується на *загальній теорії пізнання.*

Фундаментальну підставу для такого зв'язку наук находить Мах у теорії іманентности, яка будує фізичний и психічний світ з відчуттів — елементів. Такий погляд — каже Мах — справді пригожий на оту пошукувану основу, бо «не справляє жадних труднощів побудувати кожне *фізичне* переживання з відчуттів, отже з психічних елементів» 79*), тоді як взагалі немає можливости збудувати якесь психічне переживання з фізичних елементів (мас, рухів). Дюбоа 99) пізнав цю неможливість, тільки не завважив, що вся проблема полягає «на неправильному поставленні питання». «Бо й він так само, як безліч інших, дивився на підручне знаряддя однією спеціяльної науки, як на властивий світ» 80*).

Очевидно, що правильне визначення поняття, філософії що про нього тепер мова, не залежить від правильности чи неправильности образу світу, який постає з теорії іманентности 100). Тому критика цього світогляду не належить сюди. Тут також важно відкрити евентуальну неспівмірність між встановленим поняттям філософії й системою самого автора, а потім ще й приглянутись, чи те поняття відповідає історичним системам філософії. Бо в цьому послідовному погляді не зустрінемо вже внутрішніх труднощів, які траплялись у дефініціях першої та другої групи. Якщо філософія є наукою, то заспокоює вона тільки наукові інтереси. Мах нічого іншого й не бажає.

Від спроби, чи Махове поняття дається застосувати до історичних систем, — звільняє нас сам мислитель, свідомо протиставлячи свою теорію пізнання, психологію пізнання, методологію — історичній філософії. Але тим самим він зазначає, що його дефініція не має значення для історії філософії. З того виходить, що його самого можна навести як противну інстанцію проти погляду наче б то філософія як історичний факт, — це загал наук. До філософії, до історичних виявів, в яких вона виступає й які є саме проблемою нашої праці, відноситься Мах з погордою, з поблажливою терпимістю. «Немає Махової філософії» 81*). «Я виразно заявив, що я зовсім не

філософ, тільки природник » 82*). Щоправда, Мах називає мислення філософа свого роду науковим мисленням, що пов'язане з мисленням спеціяліста — дослідника, і навіть йде до тієї самої остаточної мети, тобто до орієнтації в світі. Але, погладивши, він зараз же дивиться згори й завважить, що його теорія елементів для філософа зовсім непридатна : « її призначення не є розв'язати одну, сім або дев'ять загадок світу » 83*). Він твердить, що всі розумні питання досліджуються вже в спеціяльних науках 83*). В очах Маха філософ не людина, що цікавиться « трансцендентною 101) країною », — тоді як її мешканці ніяк не в силі подразнити його (Маха) спрагу знання 81*, 82*). — Між такими заявами є також деякі проти систематизації, проти схем, які для природника завжди передчасні й тому він радо передає їх « вправнішим у такім ділі філософам » 84*). Різниця між Махом і Контом, помимо подібної мети (об'єднання наук), цілковито ясна. Свідомий передчасности всякої систематизації, Мах приписує своєму власному поглядові тільки « економічну » функцію, його погляд має служити тільки « тогочасному знанню як цілості », — і тому виступає « з найвищою терпимістю » й готовий при новому поширенню досвідного поля уступити місце кращому » 85*).

Махове поняття було несправедливим для історичних даних філософії. Але приглянувшись ближче, можемо мати враження, що воно не передає точно навіть вчення самого Маха. Висновки, які Мах робить для життєвого настрою зі свого розвалу нашого « я », зовсім не лежать в інтересі окремих наук. Вони зараз же відкривають найглибшу тенденцію всякої філософії ввійти в життя, і навіть Мах не був у стані наказати цій тенденції мовчати. — Дальше, таємний мотив послідовно переведеного вчення про елементи, яке нічого не визнає, що не є аналогічне до переживання, щиро метафізичне. — Мах супротивляється, коли підручне знаряддя однієї спеціяльної науки роблять властивим світом, чи інакше кажучи — якщо з методичних припущень якоїсь науки роблять світогляд. Це завважив він під адресою атомізму 86*). Навпаки, він домагається просторіших понять, « що були б пригожі для ширшого поля », — і знаходить їх у своїх відчуваннях-елементах. Побудований з них образ світу це — на гадку Маха — відповідна підстава для узгідненого зв'язку точних наук, включаючи сюди і природничу психологію. Такий погляд дається вдержати тільки на ґрунті досить упрощеної інтелектуалістичної психології 102), але ніяким чином на ґрунті досвідної психології. Тут робиться те саме, тільки приховано, що метафізика робила отверто : окрему науку поставлено під

диктат філософічного погляду, який з гори приписує їй результати.

Цього вже досить, щоб ствердити, що наведений образ світу не є « природним поглядом на світ ». Під таким саме ім'ям він виступає в *Авенаріюса* 103). Тут уже він явно й славно називається філософією. Її завдання є повернути назад покалічений і занечищений природний погляд на світ. На його підставі окремі науки мають збудувати науковий світогляд. Причину того, що й цей погляд вийшов неприродним, можна знайти там же, де Мах доглянув слабе місце атомізму. Коли підручного знаряддя однієї науки було замало, щоб здвигнути світогляд, то так само замало для цієї мети й основних уявлень, що відповідають одній групі наук. Мах увесь час має на увазі тільки одну групу : природознавство з психологією. Хай для них почування, емоціональне життя, не мають значення, але збудувати світ без них там само неможливо, як неможливо було вивести відчування з руху атомів. Мах не взяв до уваги цього досвідного поля, тому і його поняття вийшли надто вузькими.

Щоб таки залишитись при понятті філософії як науки взагалі, треба ще радикальніше звузити його. Філософія мусить стати тільки теорією пізнання й логікою. Аж тоді справді досягнеться ідеалу наукової філософії, і це є — здається — єдино можлива розв'язка цієї проблеми. Але до неї доходимо, зрікаючись того, чого завжди вимагають і вимагали від філософії, зрікаючись суцільного світогляду. Пізнання (наука) і переживання (мистецтво, релігія) стояли б проти себе, як дві абсолютно різнорідні держави і людський дух також мусів би розпастись на кілька сфер, між якими не було б мостів для вільного переходу, а можливі були б тільки стрибки з однієї в другу. Але саме потреба суцільности, тяглости духового життя, приводить до філософії. Її мотив : бажання знайти одність в різноманітності. Тому ця найпослідовніша спроба зробити філософію наукою зриває всі зв'язки з історичними тенденціями філософії. Вона втискає філософію в її « шкільне » поняття 104). Познака *суцільности, універсальности* нераз уже виступала implicite у згаданих досі дефініціях, напр., коли ставилось вимогу, щоб філософія заспокоювала не тільки потреби пізнання, але й почування. Потім її тихенько оминали. Тут її прямо, і то отверто, скреслюють. Повного визнання домагається вона аж у релятивістичних поглядах.

На дефініціях філософії, які підводять її під поняття науки, тяжко зупинитись. Вони дають філософії завдання, які часто суперечать одне одному; виставлені дефініції здебільшого не

дають достосуватися до систем самих творів, не то до історичних систем. Послідовне додержання постуляту — зробити філософію наукою, — приводить до звуження поняття філософії, до виключення завдань, що завжди були істотними для неї. Отже, або самі автори дефініцій не виконують власного постуляту, або — якщо вони беруть його цілковито поважно — рвуть нитку історичного розвитку. В одному і другому випадках дефініції суперечать директивам, виставленим у Впроводі до цієї праці. Вони визначають філософію не « per genus proximum », але « per ideam » у розумінні Канта. Тому при послідовному проведенні їх мусіло б багато досі істотних проблем філософії випасти з її обсягу, чи коротко — її історичний розвиток виявився нездоровим.

Ці проби визначення філософії постільки йдуть історичними шляхами, що вони роблять те саме, що — по словах Канта — робили, робитимуть, і мусять робити всі філософи, якщо вони хочуть дати нарис філософії за власним пляном. Не зважаючи на те, а власне кажучи саме тому, всі вони наскрізь неісторичні, це значить — їх понять не можна прикласти до історичних фактів. Через те *проблема історії філософії* спричинює їм великі труднощі. Ця проблема міститься в питанні, чому в філософії зв'язок між історією й системою значно інтимніший, ніж зв'язок між історією наук та їх системами. Під цим оглядом філософія стоїть ближче до мистецтва й релігії. Про цю подібність говорять нераз, іноді посилаються на неї як на пояснення, але висновки з цього факту роблять аж релятивістичні теорії.

На споріднення філософії з мистецтвом вказує багато натяків у *Вундта*. Він хоче бачити ціну історії філософії в тому, що « розвиток філософічних ідей — це відбитка духового життя різних епох », що вони підносять « неясні настрої й намагання духу часу в сферу рефлексії » 87*), що саме завдяки тому філософія « має зв'язок з загальними духовими течіями, які у більшості виразніше та вчасніше дають пізнати себе в мистецтві, літературі і громадському житті, ніж у поступах науки » 88*). Такі пояснення переконують дуже гарно, тільки — якже ж їх погодити з Вундтівським поняттям філософії ? Бо ж згідно з ним — філософія зустрічається з життям аж за посередництвом окремих наук !

Рішення проблеми у *Віндельбанда* так само не зовсім ясне. На його гадку, історія філософії — це орган філософії 105). Гарно, але якщо завданням філософії є створити систему абсолютних вартостей, то ніяк не можна зрозуміти, чому тих вартостей не маємо шукати в науці, мистецтві, в етичній свідомості, релігії,

значить в галузях культури, що відповідають вартостям правди, краси, добра, святости, але в історії філософії. Якщо філософія є наука, тоді її відношення до власної історії мусить бути таке саме, як і в інших науках. Коли ж це відношення подібне до відношення мистецтва та релігії до їх історії, то це піддає думку, що в філософії є щось більше, що вона не є лише чистою наукою. Альберт Лянґе висловився раз на адресу тих, що цілковито загубили філософію в поемах з метафізичних понять, — вона — мовляв — щось більше, ніж одна тільки поетична спекуляція. Вона ж обіймає ще й логіку, критику, теорію пізнання. — Тепер же тим, що хочуть бачити в філософії тільки науку, треба б пригадати навпаки, що вона — це щось більше, ніж чиста наука, вона охоплює ще й поетичну спекуляцію 106).

Цілковите й отверте визнання цього історичного факту, яке, щоправда, — з'єднано в деяких дослідників із внутрішним болем, знайдемо в релятивістичних поглядах.

II. РЕЛЯТИВІСТИЧНІ ПОГЛЯДИ

§ 4. ФІЛОСОФІЯ ЯК СУКУПНІСТЬ РІЗНОРІДНИХ СИСТЕМ — ПОЗНАКА УНІВЕРСАЛЬНОСТИ, СУЦІЛЬНОСТИ 107)

Для цієї групи характеристичне намагання визначити істотність філософії відповідно до її історичних появ, зрозуміти конечність боротьби суперечних філософічних систем. Можна сказати, що ці спроби більш наукові, ніж усі попередні що вбачали в філософії чисту науку й знасиловувати факти в ім'я ідеалу.

На початку говорилось про різницю між думками Протагора і Горгія; ця різниця знову вирине в модерному релятивізмі. Протилежні філософічні погляди можуть бути одночасно правдиві, напр., тому, що їх предмет, людський дух, скриває в собі різні напрямки й інтереси (Куно Фішер) 108). Це нагадує протагорейське переконання : філософічні погляди — всі фальшиві, вони є навіть свідомофальшиві вигадки (Файгінґер). Негайно впадає в вічі подібність до Горгія, але водночас й велика різниця. Грецький софіст виводив із свого твердження скептичні висновки щодо філософічних поглядів. Але, напр., за А. Лянґе, вони виправдуються в житті, не зважаючи на їх теоретично-наукову неправду, і це життєве виправдання дає їм право й цінність.

Серед модерного релятивізму виступають також дві групи, хоч і не яскраво виразні, а навпаки пов'язані посередніми ланками. Одна група, що за її представників можна б вважати Куно Фішера і модернішого Вільгельма Дільтая 109), каже, що суперечні системи навіть теоретично правдиві, бо вони є адекватним висловом суперечних мотивів дійсности, якій вони відповідають. Друга група приписує їм тільки практичну правду, теоретично вони є видумками, фікціями, а то й « свідомою брехнею ».

Коли **приглянутись** до бігу **філософії, — як міркує** Куно

Фішер 89*), — то виглядає, що в самому понятті історії філософії є якісь труднощі. « Історія немислима без подій на протязі часу, філософія без пізнання правди ». Але « правда є тільки одна, вона не має якогось ряду або відмін на протязі часу : тому, здається, немає історії » 90*). Одначе виявляється, що такий погляд помилковий, навіть коли притримуватимемося звичайного розуміння правди, згідно з яким вона полягає на узгідненні предмета з уявленням. Нехай буде, що предмет пізнання перед нами готовий і незмінний, то вже таки пізнання його завжди має свою історію, навіть коли приймемо теорію існування вроджених ідей, бо й їх треба підвести до свідомости. Але предмет не мусить бути готовий, він може бути процесом, що проходить « серед творчої чинности, серед формування, що справді *поступає вперед* », а не « серед такої переміни, що постійно повертається згідно з тими самими законами, як рухи зір або перебіг життя » 91 *). « Процес творення, що поступає вперед, можна зрозуміти тільки в процесі пізнання, що йде вперед ». Процес творення, що поступає вперед, це *людський дух*, процес пізнання, що йде вперед, — це *філософія* як самопіянання людського духу » 92 *). Філософія — конечне явище, бо « ясно, що людський дух як самосвідоме єство мусить бути сам для себе предметом, тому мусить стати сам для себе проблемою : він мусить шукати розв'язки тієї проблеми, він не може бути без такого намагання. Саме це прагнення — це філософія ». Отже, предметом філософії є людський дух, і через те, що він « перебуває в різнорідності творень, у низці систем творення, які дух видає з себе », те пізнання, яке хоче відповісти такому об'єктові, не може бути нічим іншим, як різнорідністю й низкою систем пізнання, що як їх об'єкт живуть історичним життям. « Отже, з огляду на те чим іншим може бути філософія як не історією філософії ».

Можна зауважити, що така дефініція філософії, як самопізнання людського духу, звужує її поняття ; бо філософія хоче бути мудрістю світу (мудрістю про світ, пізнанням світу) 110). На такий можливий закид відповідає Куно Фішер найперше пригадкою, що системи, в яких проблема самопізнання стоїть в центрі, є зворотними точками в історії філософії : спілим овочем, коли дивитись на попередні, насінням, коли дивитись на майбутні системи. Вони завершують філософію, що була перед ними, опановують ту, що буде після них. З того виводить автор, « що людське самопізнання творить основну тему всіх систем : усіх, якщо не брати їх поодиноко, але брати їх у їхньому внутрішньому зв'язку » 93*). — Це перший арґумент проти можливого закиду. Куно Фішер зміцнює його ще другим, суть якого передає твердження : світ — це наше уявлення. « Світ — *це ми самі*. Кожний помилковий погляд на світ це одночасно самообман, кожний правдивий погляд на світ — це одночасно самопізнання » 94*).

З такого визначення філософії Куно Фішер робить висновки, які з одного боку краще насвітлюють завдання філософії, а з другого (це для нас особливо важливе), доказують конечність, а це й є оправдання розходжень між філософічними системами. Щодо останньої точки, то Куно Фішер думає так: « духових напрямків й інтересів, що виходять на оживлену арену світу, є багато, вони різнорідні, суперечні один одному, і взаємно поборюють себе. Такі є різноманітні мотиви, що діють у духовім житті людей. Такі ж різноманітні мусять бути після того і філософічні напрямки, що здобувають значення в такій добі, і виходить саме собою так, що суперечності даного часу виступають у суперечних системах, з яких кожна дає науковий вияв одній сторінці владного людського духу, і які доповнюються взаємно, щоб виконати філософічне завдання даного часу » 95*). Філософія дає вислів самосвідомости часу, який зроджує її, — і через те вона « завжди є чимсь більшим, ніж самою тільки відбиткою » 86*). Вона перетворює стан духу в предмет духу 111), таким чином приносить визволення й обнову життя. Тому вона має незвичайно важливе практичне значення. Як для індивідуального духу самопізнання буває кризою в житті, такою ж кризою у житті людства є великі філософічні системи 97*) 112).

При читанні таких міркувань історика філософії зроджується почуття полегші, неначе б виходимо на чисте повітр'я зі школи, де завжди говорилось: так має бути, хоч ніколи так воно не є. Своє позитивне відношення до контроверсій філософічних систем здобуває Куно Фішер дуже щасливо, переводячи різницю між суб'єктивною неготовістю людського пізнання й неготовістю об'єкту того пізнання.

Але не з усіми думками можна погодитись. Дефініція, здається, дійсно трохи вузька. Куно Фішер робить самопізнання пізнанням світу, спираючись на епістемологічний ідеалізм. Значить дефініція набирає відповідного обсягу аж на ґрунті погляду, що не всіх переконує. По друге: оптимізм духового розвитку, що йде вперед, просто прийнято на віру, а його джерелом є знову не всім доступна країна системи Геґеля 113). Врешті — центральне місце — « отже чим іншим може бути філософія з огляду на те, як не історією філософії » — двозначне. Раз воно могло б значити — і після виводів Фішера це була б справедлива інтерпретація, — що філософія, як самопізнання людского духу в великому цілому, це сукупність усіх філософій, усіх систем, які нам дає історія. Іншим разом могло б з того виходити — і це вже зближається до геґеліянізму, — що самопізнання духу вже досягнено, що філософія як поступневе здобування його вже непотрібна, вона вичерпується своєю історією. Така інтерпре-

тація суперечила б міркуванням самого Куно Фішера, коли він каже, що предмет філософії неготовий. А все ж завдяки двозначному висловові така інтерпретація є не тільки можлива, але і дійсна 98*).

Коли в Куно Фішера позитивне відношення до історії філософії надає нам почуття визволення, то ще глибше надає нам це почуття лектура розправ *Вільгельма Дільтая* про поняття філософії 99*). Подібно як Віндельбанд, Дільтай є видатним істориком філософії і тонким теоретиком методики наук про духа. Але в протилежності до Віндельбанда він дивиться вільним поглядом на історію філософії, чого не можна сказати про Віндельбанда в систематичних творах. Тому буде цікаво рівнобіжно простежити, як розвивається поняття філософії в Дільтая, а як у Віндельбанда. Зараз при першому кроці помітно різницю.

Віндельбанд розпочинає свій систематичний вивід поняття філософії доказом, що немає можливости визначити суть її, спираючись на історію. До такого переконання приходить він після огляду різних спроб дефініцій, які виринули в історії філософії. У Дільтая все навпаки. Саме такий перегляд історії є для його доказом, що окреслювати суть філософії зі становища якоїсь системи, — це даремна праця. Систематичне становище приводить лише до дефініції власної філософії того, хто подає дефініцію, тоді як головна справа — це встановити « не що тепер або тут вважається філософією, але що завжди й всюди творить її річевий стан » 100*). Окремі дефініції дають вислів тільки одній сторінці, одному напрямкові того стану, тоді як його треба схопити так, щоб з нього можна було зрозуміти різноманітність окремих визначень. Кожне з тих визначень саме для себе не видержує критики, але для вирішення питання про філософію всі вони дуже важливі. « Бо ж вони — це суттєва частина історичних даних, з яких ми оце робимо висновки » 101*). Не намагатись додати до найрізнорідніших понять ще одне, але з одного поняття вивести культурні явища, що називаються філософічними, — це тема В. Дільтая.

З формально-логічного боку трудність завдання лежала в тому, що було неможливо знайти надрядне поняття філософії. Тоді порадили собі наказом : філософія повинна бути наукою, хоча — як завважує сам Віндельбанд — таку вимогу вже нераз ставили в історії філософії, — і для самого Віндельбанда вона є доказом того, що поняття науки як « genus proximum » занадто вузьке. Дільтай робить з цієї трудноці інший висновок : якщо поняття науки вузьке, тоді треба поставити філософію поруч науки й шукати спільного верхнього поняття для всіх споріднених духових творів. Таким « genus proximum » у Дільтая є

поняття *культурної системи* 114). Її познаки такі: « одноформність функції в кожнім індивіді, що належить до культурної системи, і приналежність індивідів, з цією функцією, до одного гурту » 102*). Цьому надрядному поняттю підпорядковується, крім філософії — ще й наука, мистецтво, релігія, також великі системи, що постали на ґрунті дієвих виявів волі й розвиваючись, зрізничкувались, отже господарство і право, коротко: системи « ладу громадської діяльности ».

Тепер доводиться подати родову різницю, « differentiam specificam ». Тут завдання, складніше ніж у Віндельбанда, де важливо було відділити філософію від окремих наук. Дільтай згадує і з особливим натиском підкреслює дві познаки. Першою є тенденція універсальности, не в розумінні загальности, але в значінні суцільности: це є головна різниця між філософією й окремими науками. Другою є тенденція загальної важливости, а це вже визначає межу між філософією з одного, та мистецтвом і релігією з другого боку. « В протилежності до окремих наук, філософія шукає рішення самої загадки світу й життя. І в протилежності до мистецтва й релігії хоче дати таке рішення в загальноважливий спосіб » 103*). Крім них згадує ще Дільтай як сутню рису філософії тенденцію: схопити реальність, а не лише пізнати явища; проникнути в саме ядро всього в цілості 104*. Цією рисою дається пояснити розуміння філософії, яке виринуло в англійських мислителів, а згодом — також у Теодора Ліпса 115). Для них філософія — це духова наука взагалі, а її предмет це « реальність самих переживань, дана у внутрішнім досвіді » 105*). Схопити реальність — це « та туга філософії, що не знає кінця » 105*). Після того не трудно вже відмежувати філософію від культурних систем вольової сфери. Вона є спробою вирішити загадку світу й життя загальноважливим способом — і як така є теорією. І хоча вона обіймає поруч із пізнанням світу також ідеал, правила й визначення найвищої мети, то все ж вона не накидає « інтенції визначених вчинків », отже « визначеної практичної поведінки » 106*).

Філософія — це культурна система, завданням якої є дати загальноважливе рішення загадки світу й життя, — таке було б найзагальніше формулювання філософії в дусі Дільтая. Докладніше визначення й точніше розуміння цієї формули відкривається нам шляхом дедукції філософії з душевної структури індивіда та із структури суспільства.

Душевне життя людини виявляє телеологічний зв'язок. Починаючи від змислових відчуттів, що передають впливи оточення, — через почування, в яких оцінюються ті впливи, роз-

гортається внутрішня пов'язаність до дій волі, що означають відповідь індивіда на впливи оточення, на основі цінування довершеного у почуванні. «Охоплення предмета», «життєвий досвід» як «зв'язок процесів, в яких випробовуємо вартості життя й речей» 107*), вкінці воля, що визначає мету й правила — це об'єктивований вислів структури діянь душі 116). Кожний член психічного зв'язку розвивається впродовж часу в напрямі удосконалення, впевнення, зміцнення, що на всіх ділянках виявляється намаганням піднестись до загальноважливого знання. Але водночас усі ці члени з'єднані між собою телеологічно. Тому доведеться і цю сполуку, і той самий зв'язок між «схопленням дійсности», «внутрішньо-чуттєвим досвідом цінностей» і «здійсненням цілей життя» також замкнути в загальноважливому знанні. *Це є народження філософії в індивіді.*

Суспільство складається «із структурованих індивідів», тому в ній мусять повторятися «структурні правильності». Ми пізнаємо їх у поділі праці. Тут зрізничкованим функціям 117) відповідають різні культурні системи 118). Філософія — одна між ними. Тепер ми мали б право надіятись, що місце філософії серед культурних систем у суспільстві буде визначене подібно, як її функція серед індивідуально-психічного структурного зв'язку, отже вона була б роздумуванням над взаємовідношенням усіх культурних систем і загальноважливих формулювань цього відношення 119). Бо ті системи творять також таку телеологічну цілість, як і зрізничковані функції в душевнім житті індивіда. Але в Дільтая так воно не є. Філософія стоїть в одному ряді з мистецтвом і релігією, по середині між пізнанням дійсности й системами вольової сфери. Тут ймовірно вирішила психологічна схема: змислове відчування — почування — воля. Членами, що прямо відповідають цим психічним функціям були б пізнання — мистецтво — системи практичної діяльности. Філософія опинилася б між пізнанням і мистецтвом, релігія між мистецтвом і сферою волі. Такий уклад знайшов би деякі паралелі в історії філософії. Дільтай не каже всього цього виразно; але в кожному разі філософія попадає в найближче сусідство до мистецтва й релігії. Тут отверто й щиро підкреслено спорідження цих трьох ділянок, яке нераз вже визнавалось, але завжди вважалось чимсь, чого не повинно бути. Шкоду, яка зродилася з того, що Дільтай не тримався аналогії між зв'язком культурних систем і структурою душевного життя, він зараз поправляє так, що внутрі філософії знову доходить до слова психологічна схема. Філософія отримує завдання *створити світогляд* 120), «що обіймає пізнання світу, ідеал, припис правил та визначення найвищої мети». Тоді не треба було ставити

культурних систем в один ряд, одну поруч однієї : науку — філософію — мистецтво — релігію — системи вольової сфери. Філософія містить у собі пізнання, ідеал, (вартість), припис правил, а всім їм вже відповідають окремі системи. Значить, філософія не є однорядна з ними, вона основується на них.

В такому ближчому окресленні загальної формули знову зустрічаємо *поняття світогляду* 121). Коли глянути згори, то воно таке саме, як і ті, про які говорилось перед тим. У Рікерта світогляд мав навчати розуміти з'єднання двох держав держави дійсности й держави абсолютних вартостей, і так з'ясувати сенс життя. Вундт вимагає від світогляду також заспокоєння потреб серця. Окреслення Дільтая є дещо ширшим завдяки тому, що він нераз ставить натиск на практично-реформаторську тенденцію філософії 122). Уся велика різниця вийде на денне світло аж тоді, коли з одного боку пригадаємо, як поспішав Вундт втекти від історичного конечного додатку « заспокоєння потреб серця », або як Рікерт намагався розв'язати завдання філософії своїми абстрактними тонкостями, а з другого боку, в Дільтая побачимо цілковите визнання того, що дійсно було в історії філософії, визнання старань об'єднати пізнання світу, встановлення цінностей і цілей в один образ « на найширшій основі » наук і життєвих досвідів. « Особистий момент у найбільших філософів базується на них (тобто на життєвих досвідах). Їх насвітлення й обґрунтування є суттєвим і найбільше впливовим складником у філософічних системах » 108*).

Після того розуміємо споріднення філософії з мистецтвом і релігією. Про спільність предмета (загадка світу й життя) вже мовилось. Наслідок її такий, що у всіх тих трьох ділянках зникає пов'язаність окремими дрібними речами, а це визначає визволення від обмеження. До цих спільних рис приєднується ще самотність творця, або що найбільше дуже вільна співпраця в філософії, мистецтві й релігії, — в протилежності до організованої праці в наукових установах і системах практичної діяльности.

Але — тут вже різниця між ділянками — філософія опанована тенденцією загальної важливости. Це робить її посестрою науки. Загальну важливість можна осягти тільки в мисленні поняттями; звідси і тенденція філософії : об'єктивувати почуття й вольові пориви. В такий спосіб постають поняття вартостей, цілей і правил. Коли послідовно триматись тенденції загальної важливости, тоді для пізнання дійсности необхідно вимагати постійної міри евіденції; для перегляду цінностей — якоїсь безумовної, абсолютної цінности; для ставлення цілей — поняття

найвищого добра й найпершого правила. Так з'являються поняття загального буття, первооснови безумовної цінности, найвищого добра. *Встановити між ними телеологічний зв'язок — це завдання філософії як світогляду* 123).

Так дійшли ми до третього найтіснішого оформлення поняття філософії. А висновки з цього характеризують філософічні переконання Дільтая. Бо завдання, поставлене останньою дефініцією, не можна вирішити. По-перше тому, що до наведених останніх понять ми дійшли, приглянувшись внутрішній, душевній структурі, а та зрізничкована структура це вже щось останнє, що можемо зформулювати поняттям. Єдність тієї структури в психічній реляції дається тільки пережити. Тому неможливо звести останні категорії до одного принципу : метафізичні спроби — це розуміння світу з погляду однієї з тих категорій, отже, вони завжди однобічні, або досягають єдности неправильними й обманними доказами. По-друге : наведені останні поняття 124) — це самі постуляти, а не поняття, що їх можна було б виповнити змістом.

Тим, що цього завдання не можна вирішити, пояснюється і неспокійний розвиток філософії, вічне шукання методи, розходження світоглядів, які можна звести до трьох головних типів : матеріялізму — позитивізму, об'єктивного ідеалізму й ідеалізму свободи 125). Звідси « зменшення сили метафізики »; її місце повинно зайняти вчення про типічні вирішення загадки світу й життя : *вчення про світогляди*. Кожний великий світогляд висловлює тільки одну сторону дійности, бачить світ з погляду однієї основної категорії. Але світ багатобічний і тому він находить свій істотний вислів у кількох світоглядових типах. Історичне становище Дільтая має тут не лише методичне значення, воно набирає і систематичного значення. У тому відреченні від метафізики — є свого роду метафізика, як то було і в позитивізмі. В такій історичній свідомості є « резиґнація » й « суверенність духу » стосовно окремих світоглядів.

Останнє звужене поняття філософії дозволяло застосувати його тільки до давньої метафізики. Але в перебігу історії філософія перебрала на себе ще й інші функції. Тому кінець метафізики зовсім не означає кінця філософії ; це не означає, що вона мусить влитися в навчання про світогляди, у свою власну історію. Розвиток у другій половині XIX століття виявив це дуже наглядно. Тому необхідно розширити поняття філософії. Дільтай упорядковує ці живі намагання живішої філософії, керуючись знову психологічною схемою. Отже, найперше виступає філософія, як вчення про пізнання, як теорія теорії. В цьому

вигляді вона стає наукою. Потім роздумуванням над життєвим досвідом і волею, її правилами, цілями й добрами. Вона є « *універсальна самозадума* », а замкнута в ній сила, що формує особовість і реформує життя, визначається « *сильною тенденцією обґрунтування й суцільного зв'язку* » 109*). Ця філософія продовжує думки, що систематично під тиском практичних потреб виринають в окремих ділянках культури, так, напр., у правничому, державному житті, у мистецькій практиці. Сьогодні вона зустрічається з окремими науками, що займаються наведеними ділянками, і зберігає тільки провізоричне право існування, що випливає з обмеження людської сили. Вона насвітлює факти цих ділянок з боку логіки, теорії пізнання й психології, бо для спеціяліста-дослідника це неможливе. Він завалений фактичним матеріялом, що забирає всю його увагу.

Сучасна філософічна праця завдячує своє значення саме всім тим досягненням універсальної самозадуми 126), і тому « функція філософії постійно набирає на вазі » 110*) при постійному зменшенні впливу метафізики. Дільтай називає всі ці досягнення *позитивними,* хоча вони лише в одній частині, в теорії пізнання, є властивою наукою. Поняття позитивности тут поширено в напрямку, що незвичайно важливий для визначення суті філософії. Філософія є позитивна, коли вона перебуває в безпосередньому зв'язку з наукою й життям, намагаючись їх узагальнити й обґрунтувати. В такому розумінні філософування Канта, Мілля, Маха, які, спираючись на окремі науки доходили до філософічних узагальнень, так само позитивне, як і філософічне мислення Фрідріха Ніцше, який « намагається узагальнити й обґрунтувати той спосіб поведінки, що прийнятий у життєвім досвіді та розвинутий поетами та письменниками, що навчають як жити » 111*). Така позитивна філософія, що дуже часто виступає свобідно не в систематичній формі, — це останнє слово філософії в найновіший час 127).

Неначе тужно очікуваний спокій після базарного крику, де кожен хвалив свій крам як єдиноспасенний, — так вражають міркування Дільтая. Він справді зайняв становище приглядача серед базару, як це колись давно вимагалось від філософа 128). Філософічних теорій є безліч, але й світ багатобічний, — подібно було і в Куно Фішера. Пояснювано різні функції філософії і вони знайшли своє місце. Але в протилежності до Куно Фішера, Дільтай далекий від того, щоб — виходячи з засновків якоїсь системи — говорити про послідовний поступ філософії. Навпаки, тут отверто визвано факт, що філософія блукає манівцями, вічно шукаючи певних шляхів до рішення свого завдання. Ми маємо навіть пояснення того факту : це завдання принципово не

дається вирішити. Оптимізм геґеліянця уступає місце тужливому настроєві зречення, що знаючи багато, не багато хоче. « Все складається на те, щоб людина ставала вільніша й отверта для резиґнації й щастя віддатись великим об'єктивностям життя » 112*).

А все ж таки необхідно завважити, що й Дільтай не досягнув цієї повної внутрішньої свободи, якої не доставало абсолютистичним теоріям, а яка тут вихвалялась як зрілий плід резиґнації. Саме це було причиною того дивного звуження філософії, після якого мусіло прийти нове поширення, так що закінчений — на гадку Дільтая — розвиток метафізики зовсім відділився від нової, вільної від систематичних форм, філософії.

Коли приглянемося до обидвох фаз, побачимо, що такий поділ їх непотрібний. Тут і там довірено філософії те саме завдання. Тільки, що там, у давній метафізиці, ще неослаблена тенденція загальної важливости й одностайного обґрунтування приводила до проблем, яких не можна вирішити, і до понять, яких не можна здійснити. Тут, у новішій філософії, шукають « менш диктаторського рішення » шляхом узагальнення способу праці, прийнятого в окремих науках, обґрунтування поведінки прийнятої в життєвім досвіді, в практиці мистецтва. Тут проблеми розглядаються неначе з периферії, кожна зокрема, без насильного втискання їх у системи. Отже і там і тут те саме завдання, той самий предмет; тільки менша самопевність тут, тільки кінець раціоналістичної віри в можливість дати загальноважливе і необхідне рішення того завдання. Ми сподіємось почути таке : замість загальноважливого світогляду, збудованого раціоналістично-конструктивною методою — надходять тепер позитивні в широкому розумінні спроби розв'язати завдання не так гордо, за те більш життєво. Ми надіємось. Але Дільтай говорить інакше. В нього наступає крутий обрив. Замість загальноважливого світогляду — зрезиґноване вчення про світогляди; замість метафізики — вчення про типи метафізичних поглядів ! 129). З огляду на фактичний дальший розвиток — Дільтай ще раз дедукує весь комплекс філософічних проблем і кінець-кінців не зважаючи на резиґнацію, знову ставить перед системою нової філософії « завдання розправитись з потребою, що ніколи не дасть втихомиритись, з потребою останнього роздуму над буттям, основою, цінністю, метою й їх зв'язком у світогляді », а значить те саме невирішене завдання, над яким даремно томилась метафізика.

Через таку дворазову дедукцію цього самого завдання, а ще й через те, що при всякому поділі виступає психологічна схема

(охоплення предмета в змисловім відчуванні ; вартостей — почуття; воля й її діяльний вияв) — через все це уся праця Дільтая дуже заплутана і непрозора. Останньої причини цього треба шукати саме у відсутності цілковитої внутрішньої свободи, в душевному роздвоєнні автора. Всупереч ясному розумінню, що неможливо дивитись на філософію — в широкому історичному значенні — як на науку; що неможливо приписувати її теоріям загальну важливість і конечність, — постає в душі філософа болюча туга за таким саме вирішенням загадки світу й життя. Тому це розуміння треба назвати резиґнацією. Раціоналістичний ідеал і свідомість недосяжности його — в одній душі ! Це ця трагічна риса історичної свідомости Вільгельма Дільтая, « мовчки переношене страждання » він підкреслює при подібній нагоді 113*). З такого складу духу можемо зрозуміти, чому для нього остання, позитивна в широкім значінні слова філософія, не зважаючи на те, що вона займається тими самими проблемами, стає чимсь новим, що вимагає нового виводу.

Треба надіятись, що нова позитивна фаза філософії витворить відповідний стан духу, щоб сердце й думка сповнені надією звернулись до неї без того внутрішнього роздору, в якому розум промовляє мовою нової епохи, але серце тужить за давньою метафізикою.

Куно Фішер і Вельгельм Дільтай пробують зрозуміти розбіжности й суперечність філософічних систем як суттєву рису філософічного розвитку. В цьому лежить різниця між ними й філософами, про яких була мова в трьох перших параграфах. Останні дивились на змагання систем як на тимчасову хворобу філософії, що їй можна допомогти тільки приписаним ними способом. Для Фішера й Дільтая філософічні спори це конечні факти, які треба пояснити. Обидва вони хочуть знайти це пояснення, вказуючи на предмет філософічного пізнання. Він неготовий, він сам ще розвивається, в ньому діють різні мотиви — так у Куно Фішера. Він є багатосторонній — у Дільтая, і тому знаходить свій вірний вираз у філософічних системах, що поборюють одна одну. Але тим вони умовно правдиві.

Поняття *умовности* — *релятивности* — набирає тут особливе значення. Під умовним виправданням різних теорій у науці розуміємо *можливість* до однієї й тої самої дійсности прикласти декілька систем наукових понять, напр., рухи планет можна визначити так само рахунком, стоячи на ґрунті систем Птоломея, Коперника, або й Тихо Браге. Але обираємо одну серед таких можливих систем, що всі відповідають одній дійсності, керуючись принципом економії мислення, простоти, елеґанції, доцільности. Інакше релятивізм К. Фішера або В. Дільтая. Тут під-

креслюється не так можливість різних філософічних думок, як їх *конечність*, а причиною її має бути неготовість, суперечні мотиви, многобічність предмета, якому вони відповідають. Коли ж таким чином одночасні й сукцесивні різниці систем пояснюються різницями в об'єкті, то рішення на користь однієї з них, вибір між ними, в *протилежності до попередніх об'єктивних принципів* економії мислення, простоти тощо — залежить тут від *суб'єктивних* умов.

Обидва моменти цього релятивізму: *об'єктивна причина* філософічної боротьби й *суб'єктивний чинник* у філософічній творчості й сприйманні, — підкреслює *прагматизм* 130). *Уїльям Джемс* 131) вбачає головну різницю між прагматистичним меліоризмом 132) і раціоналістичним оптимізмом саме в погляді, що світ неготовий. « Суттєва протилежність у тому, що для раціоналізму дійсність споконвіку завершена й закінчена, тоді як для прагматизму вона в процесі творення й її вигляд це частково справа майбутнього. Там всесвіт спочиває в абсолютній певності, тут він все ще йде назустріч своїм пригодам » 114*). В очах прагматизму світ ще незавершений і він побільшується в тих місцях, де є у дії істоти, які думають 115 *). Плюралізм 133) доводить філософа « до дальшої гіпотези, згідно з якою світ, замість бути споконвіку завершеним, як твердять моністи, є швидше на віки вічні незавершеним і може кожночасно збагатитись або втратити » 116*). Подібно пояснюється свобода волі. Вона означає в прагматистичному розумінні, « що в нашому світі постає щось нове » 117*). « Дійсний світ — це щось широко відкрите, але раціоналізм створює системи, а системи мусять бути замкнуті » 118*).

Суб'єктивний чинник у творчості й перейманні філософії видвигнено ролею темпераменту. « Історія філософії це в великій мірі історія зудару людських темпераментів » 119*). Це — на гадку Джемса — пояснює « багато розбіжностей у поглядах філософів ». Фаховий філософ змагає до неособового обґрунтування своїх думок, тому пробує заглушити свій темперамент. Але це ніколи не вдається. Кінець-кінців він вірить своєму темпераментові. « Він бажає світу, що придатний для нього, і тому вірить кожному образові світу, що придатний для нього » 120*). Така внутрішня боротьба вносить у філософію « деяку нещирість », бо « ніколи не називають по імені найсильнішого між усіми арґументами » 120*) 134). Якщо ця боротьба нагадує попередню дилему потреб розуму й серця, то інші слова Джемса показують оте розходження між наміром філософії та її результатом. Філософія хоче бути загальнозобов'язуючим пізнанням тоді, як ціле життя, віддане на службу цьому ідеалові, зроджує одну з числених систем, що суперечать одна одній.

« Це, чим хоче бути система, — це образ цього великого божого світу; а це чим справді вона є, — нераз у своїх основах-особиста своєрідність одного з наших ближніх » 121*) 135).

Не фахівець вибирає собі систему, керуючись також суб'єктивним чинником. « Ми порівнюємо суть світу, як ми її відчуваємо, зі звуковим відтінком філософії, яку нам пропонують, і для нашого осуду не треба більше, як одного однісенького слова » — так або ні. Боротьба філософій — це дзеркало боротьби темпераментів і « остаточно переможцем виходить той рід світосприймання, що робить найсильніше враження на нормальних духів » 122*). Покищо, виразно зарисувались два протилежні напрямки : ніжночутливий раціоналізм і грубов'язий емпіризм. Але пересічний тип не є чистий, тому він шукає за вирівнянням обох екстрем. Прогматизм має творити такий посередній світогляд. Він хоче знайти зв'язок із релігією, що його пильно вистерігаються раціоналістичні системи, та водночас не втратити найтіснішого зв'язку з фактами 123*). « Раціоналізм прилип до логіки й до царства небесного, емпіризм — до назверхніх змислів. Прагматизм готовий на все, він іде за логікою і за змислами і прислуховується до найскромнішого й найбільш особистого досвіду » 124*).

Джемс зводить також обидва чинники, об'єктивний і суб'єктивний, до безпосередньої близькости. Та неготовість об'єкту світу, оте творіння, що наказує чекати чогось нового, може ніщо інше, як процес росту й творення нас самих. Найдокладніше знаємо ми наші вчинки, наші переживання. « Чому ж ті частини нашого життя 136) не мали б бути тим, чим вони виглядають, майданами, де метушиться, а місцями, й розвивається світ; чому вони не мали б бути варстатами буття, де схоплюємо факт у його народженні ? Може світ взагалі не розвивається іншим способом, як лише таким » 125*).

Після того цілковито ясним стає прагматистичне розуміння філософії, зокрема метафізики, яка творить історичний осередок філософії. « Як фахова наука, — філософія світової формули не виправдується » 126*). Значення формули світу лежить в її впливі на всю душу, але вона не має наукової цінности. Тому метафізика стоїть « між філософією як наукою і мистецтвом як творчою вигадкою » 127*). Однак це ніяк не визначає знеславлення філософії й зовсім не повинно зроджувати думки про її непотрібність. Вплив на всю душу, розрада, яку надає філософія й яка подібна до розради релігії, « моральні ферії », які вона приносить, — усе це достатні докази її вартости. Але до всього, чого не може вилегітимувати така вартість, — а до тієї

категорії належить багато раціоналістичних думок без усякої « касової вартости » — до того прагматизм обертається спиною.

Темперамент, уся душа, вирішують у філософії й навпаки беруть від неї розраду і заспокоєння. Джемс звертає увагу поперше на два роди : релігійне заспокоєння й естетичну розраду. Такі найважливіші проблеми філософії, як питання плюралізму або монізму, раціоналістичного оптимізму й меліористичної надії спасення, кінець-кінців вирішують не логікою, а вірою 128*). Суттєву рису прагматизму вбачає Джемс у позитивному ставленні до релігії. Релігійні проблеми є також проблемами філософії. « Абсолютні, останні речі, речі, що обіймають усе, це те, чим журиться справжній філософ » 129*). Поруч релігійної віри вирішне значення в системах мають естетичні мотиви. Боротьба між матеріялізмом 137) і спіритуалізмом 138) зводиться остаточно « до боротьби між естетичними уподобаннями » 130*).

Тут без усяких заслон проведено вже поділ між метафізикою й наукою, і то без сумовитого почуття резиґнації — як у Дільтая; але також без виключення метафізики з обсягу філософії — як у Гуссерля. Та не зважаючи на те, не всі думки послідовні до кінця. Релятивізм чисто наукових теорій перемішується з релятивізмом метафізичних систем, як, напр., коли ставиться в один ряд птоломейську астрономію, евклідовий простір, арістотелівську логіку, схоластичну метафізику. Ще яскравіше виявляється та непослідовність у надто широкому, або надто тісному понятті правди, яке застосовується скрізь, в однаковій мірі до наукових і до метафізичних тверджень.

За те вимога *іншої міри, іншого критерія правди* для метафізики, що її висунув *Альберт Лянґе,* означає найпослідовніше проведення до кінця думок релятивізму стосовно вартости й ваги метафізичних систем. Тут вони стоять поруч релігії та мистецтва 131*). Метафізика — це поема в поняттях, і як усі поеми й об'явлення, « коли міряти їх згідно з їхнім матеріяльним змістом мірою точного пізнання » 132*) — вона *просто фальшива.* Це ставлення Горгія до метафізики. Сьогодні цей погляд має відомого представника в авторові « Філософії фікцій », в *Гансові Файнгінґерові* 139). Але він з великим правом може покликатись також на блискучу й найвизначнішу філософічну постать останніх часів на, *Фрідріха Ніцше* 140).

На думку Лянґе — наше пізнання дає нам тільки фраґменти дійсности, але приблизно докладно 132*). Кожне об'єднання цих фраґментів у систему — це « явище вільної синтези » і випливає з того самого джерела, що й твори поезії, релігії. Той синтетичний чинник — повторює Лянґе за Кантом — діє в кожному досвіді, він об'єднує різноманітність досвіду в єдність. В емпі-

ричних науках той чинник пов'язаний даними, і аж у метафізичній спекуляції розгортається вільніше, поки в мистецтві стане самовладним принципом. Крім того пов'язання з даними, синтетична функція залежить ще в загальних і необхідних рисах всякого досвіду від пізнавальної організації людського роду 141). Та залежність в спекуляції й мистецтві відступає на другий плян, залишаючи місце індивідуальній творчості. Отже, світ це наше уявлення; але тому, що воно є уявленням для всього роду, воно зветься « дійсністю »; коли ж воно постає завдяки творчості індивіда, то звичайно називається « оманою » 133*). Наука стосується до дійсности, мистецтво вільно літає в країні омани, метафізика стоїть посередині. Вона мусить виростати з ґрунту родового досвіду, з науки. « Занедбавши ту основу, спекуляція також уже не може бути типовою, не може доходити до більшого значення; вона розгублюється в фантастичності, в суб'єктивній самоволі та в забаві без змісту » 134*). Тому вона є мішаним твором, якому співдіють наукові елементи і вільна синтеза творчости. І філософія як цілість відбиває неначе в дзеркалі цей стан. Вона « щось більше між тільки поетична спекуляція. Вона ж обіймає ще й логіку, критику, теорію пізнання » 134*).

Ясне розуміння, що метафізика не сміє мати ніяких претенсій на науковість, не доводить у Лянґе до неґативного ставлення до неї. « Але певне одно, що людина потребує доповнення дійсности створеним нею самою світом ідеалу, і що на такі твори складаються найвищі й найшляхетніші функції її духу » 135*). Критика Лянґе торкається тільки протенсій метафізики до етичного характеру, « оманного вигляду доказової науки », що його намагається набрати метафізика. Тому як творче доповнення дійсности вона виправдана й необхідна, так само як мистецтво й релігія. Про цінність і правду метафізики вирішує форма архітектури уявлень і враження усієї душі, тоді як матеріяльна правильність є тільки мірою цінности науки та її правди.

В обидвох випадках говориться про правду, але не можна змішувати критеріїв. Це вищість послідовного погляду А. Лянґе. І в Дільтая знаходилась метафізика в найближчому сусідстві мистецтва й релігії, але її завжди міряли мірою науки з загальновизнаними доказами. Результат мусів зводитись до скептичного ставлення. У Джемса, наслідком не зовсім точного поняття правди, різниці між окремими духовими ділянками швидше затирались, ніж чітко окреслювались. Лянґе поставив постулят іншого критерія правди, виразно й свідомо. « Правду » метафізики називає Лянґе образовим виразом 136*). « В реляціях науки маємо *уривки* правди, що постійно ростуть кількістю, залиша-

ючись уривками; в ідеях філософії й релігії маємо *образ* правди, який ставить нам її цілу перед очима, але все ж таки завжди залишається образом, який міняє форму залежно від становища, з якого дивимось » 137*). Ролю наукової верифікації тут може зайняти тільки враження на всю душу.

Таке протиставлення наукових фраґментів правди — цілому образові її в філософії, — не може бути тут останнім словом. Воно виявиться як надіємося — що критерій метафізичної правди з *формального* боку подібний до критерія наукової правди, як однозначного застосування символу (поняття, судження), а різниця є лише в матеріялі. Таке різке протиставлення у Лянґе пов'язане з його поясненням умовного виправдання різних метафізичних систем.

Релятивізм Дільтая посилався на багатобічність світу, на його неготовість, на об'єктивні різниці. В очах Лянґе світ, — щоб ужити Джемсового вислову, — замкнений. Науки своїм методичним дослідом обіймають дійсність; метафізика, мистецтво, релігія — це лише чисто фіктивні доповнення її. Коли в Дільтая поруч з об'єктивною причиною розбіжності систем підкреслювали й суб'єктивну, або як у Джемса — ще й в'язали одну з однією, то тут (в Лянґе) рішає тільки суб'єктивний чинник. Коли ж метафізика є тільки фіктивним доповненням однієї, готової дійсности, то й її правда не може бути нічим іншим, як образом фраґментів наукової правди, які уривками передають ту дійсність.

Загальний докір усім абсолютистичним теоріям, а саме — що вони несправедливі для історії, — тут, очевидно, зовсім не на місці. Автори думок, про які оце мовилось, прийшли до них саме шляхом пильної аналізи історичних явищ, охоплених назвою філософії. Тому для них *проблема історії філософії* не робить жодних труднощів. Якщо філософія це твір, в якому, крім наукових можна знайти також мистецькі й релігійні складники, тоді самозрозуміло, що відношення її до власної історії подібне до відношення мистецтва до історії мистецтв. Саме оці позанаукові складники філософії безсмертні в ній, тоді як наукове підложжя систем міняється з поступом наук.

Але протилежна сторона підносить інші закиди проти релятивізму. Обґрунтовувати або збивати ідеї фактами — це безглуздя, — « ex pumice aquam » — як цитує Кант 138*) (із попелу воду). Інші арґументи Гуссерля такі : Не маємо права робити індукції з кількох тисячоліть для необмеженого майбутнього. Далі арґумент, що зокрема характерний для абсолютистичних теорій : якщо релятивізм доказує, то тим самим він визнає

можливість загальноважливого доказу. І останній арґумент: « якщо доведено, що проблеми поставлено скісно, то мусить існувати можливість їх виправлення й мусять бути прямі проблеми ».

Перший арґумент нас не турбує, бо для нас важливо дати дефініцію не ідеї філософії, але факту філософії. Так і роблять релятивістичні теорії. Що ідея чисто-наукової філософії є саме ідеєю філософії як науки, — цього релятивізм не заперечує. Що ця ідея ще ніколи не здійснилась, — це визнає й Гуссерль.

Якщо йдеться про другий арґумент, то необхідно завважити, що релятивістичні визначення філософії не ставлять таких вимог, щоб їх вважати зобов'язуючими для всіх майбутніх явищ, які колисьноситимуть ім'я філософії. Вони не формулюють завдань майбутнього, тільки формулюють те, що дане. Коли ж було неможливо поборювати ідеї, тобто завдання майбутнього, фактами, то тим більш неможливо в науці поборювати факти ідеями.

Третій арґумент змішує предмет науки з наукою про цей предмет. Релятивізм хоче визначити дані факти. Він робить це індуктивною методою й вимагає для всіх вислідів такого самого значення, яке мають інші науково-індуктивні висновки. Але це в жадному випадку не означає, що і предмет такої наукової обробки, в нашім випадку філософія, може вимагати й для себе такого значення. Існує наука про мистецтво, але, не зважаючи на це, мистецтво не є наукою.

І останній арґумент: « якщо є дурні, то мусять бути й мудреці » 142) — не поможе. « Мудрець у нашому випадку загальноважлива й необхідна, себто наукова філософія — це тільки бліда ідея. Саме з тієї свідомости зродилась феноменологія Гуссерля, як спроба дати ще одну основу здійснення її. « Скісно поставлені проблеми » — це яскрава дійсність, історія філософії. Патос проповідника моральности відкидає дійсність в ім'я ідеї, завдання майбутнього. Патос пізнання находить ідею, загальне поняття, в дійсності.

Б. КЛЯСИЧНІ ВИЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ

§ 5. ПЛАТОН

Кожне з визначень філософії освітлювало щонайменше один бік її поняття. Кожне з них виявляло щонайменше одну тенденцію філософічної праці. Але було неможливо втиснути життя, якусь історичну систему, в тісні рамки філософічних тенденцій.

Перша повна й найбільш впливова філософія, *платонізм,*

охоплює теорію вартостей; вона хоче також дати загальний погляд на світ і життя; але вона одночасно вимагає, щоб її вважати найпевнішою наукою. Вона так само виконує всі ті різнорідні функції, що передаються філософії в релятивістичних теоріях.

У першому періоді творчости Платона, присвяченім етичним поняттям, единим предметом його діялогів є *дослід вартостей*. Після тієї сократівської епохи йде онтологічно-метафізична, а ще пізніше слідує епоха філософії природи, одначе на них виразно витиснули свою печать аксіологічні 143) переконання філософа. Царство ідей Платона аж до Файдона охоплює гіпостазовані 144) етично-естетичні вартості 139*). А структура тієї держави до самого кінця залежна від аксіологічного погляду. Найкращі докази : роля владарки, яку сповняє ідея добра; дальше роля ідеї краси в системі. Така вихідна точка платонізму має для філософії природи фатальні наслідки. Питання про причини уступає перше місце питанню про цілі, телеологія відсуває на бік механістично-причинове пояснення, про яке згадується з крайньою нехіттю 140*).

Але тільки в загальних рисах можна застосувати визначення філософії, як теорії вартостей, до Платонової системи. Точніші окреслення того погляду вже не так легко можна пристосувати до неї. Навіть поняття абсолютної цінности, що при вченні про ідеї виступає цілком ясно й отверто, часто і то при розгляді одного з найважніших питань, а саме питання справедливости, уступає місце релятивістично-евдаймоністичному поняттю, головним чином в « Протагорі » й у « Законах ». Та як не було б, у кожнім разі дефініція філософії, як теорії вартостей, завузька для системи Платона. Найважливіші частини її — онтологія, філософія природи — мусіли б вважатись тоді якимись чужими зайдами.

Що платонізм залишився найвпливовішим *світоглядом*, це вже історичний факт. Але не зважаючи на те, було б неможливо підвести його без будь-яких застережень під другу дефініцію філософії. Ми згадували, що суттєвою рисою тієї групи мислителів є не так рішуча заява, що світогляд — це найповажніше завдання філософії, як методика, яку вони пропонують, щоб здобути світогляд. Основні думки платонізму це рішуче не одні тільки узагальнення наукових вислідів, осягнені індуктивною методою. Етично-релігійні, естетичні мотиви втискаються безпосередньо в систему й дают їй у найважливіших справах особливий аромат.

Послідовний розвиток онтологічних думок мусів би властиво довести до найвищого поняття якогось неозначеного « щось », якогось буття взагалі, а не до ідеї добра, сонця в царстві ідей. Так само не міг Платон дійти шляхом наукових дослідів до погляду, що ідея добра — це деміурґ 145), що порядкує світ. Зокрема платонівське вчення про душу узалежнене від релігійних уявлень і орфійських впливів. Передіснування душі, перегляд ідей, що їх приймається, щоправда, на основі епістемологічних міркувань, але з другого боку є підставою епістемологічного вчення про анамнезу 146), далі сполука з тілом, тією в'язницею душі, її призначення, її туга за батьківщиною, що її вона бачила колись, втеча з цього світу — коротко все вчення про мандрівку душ — входить у систему безпосередньо. Аж після того починаються заходи, щоб розумово виправдати всі ці думки.

Те саме відноситься і до естетичних елементів. Вони появляються в системі не після естетично-наукової обробки, як того вимагає програма другої групи філософів, але просто з мистецького нахилу Платона. Краса, туга й любов до неї — це для Платона посередники між змисловою природою людини й інтуїцією чистої ідеї краси, це — провідниці до чистих висот світу ідей. Так само він сам через поетичні спроби молодости — прийшов до філософії. Мистецька тенденція мала вплив також на концепцію центральної думки : світу ідей. « Тенденції Платона творити типи — допоміг мистець і мрійник в його особі. Він зробив із природних типів ідеали, з природних даностей естетичні взірці й зразки. Бачити в ідеалі, що об'єднує в собі всі вирізнені й притьмарені досконалості й підносить їх на вищий щабель, не виплід духової синтези розпаленої тугою почуття й поривом формування, але реальний предмет, що його блідий відблиск показують відповідні дійсні речі, цей спосіб мислення, що такий властивий для ентузіястичних і творчих натур, певно був причетний до Платонової теорії, хоча й не був головним, чинником як це припускав Джон Стюарт Міль » 141*).

Знову ж тільки мистецьким нахилом Платона можна пояснити значення, яке він надає музиці в своїй « Державі » 147). Коли згодом Платон, моралізатор і раціоналіст, який бажав би все іраціональне бачити неіснуючим, пристрасно виступає проти мистецької краси, то й тоді можна зауважити, що серед тих гірких докорів все ж таки одночасно приходить у нього до слова

й поет. Мистецтво ладне спричинити неморальні наслідки, воно плекає ірраціональні елементи душі. Тому Платон ставиться до його вороже, він відкидає його. Одначе душа філософа завжди відкрита для краси. Гімни й похвальні пісні може й пожиточніші, але для Платона мистецькі твори, виселені з його ідеальної держави, кращі і привабливіші. « Якась любов і тривога », що він плекає у собі для Гомера з діточих літ, затримують його перед суворим присудом 142*). Але саме чим поетичніші такі твори, тим небезпечніші вони для виховання 143*). Тому « нам довелося б, виявити почесть (справжньому мистцеві), як якійсь святій чудесній й чарівній людині, але й сказати їй, що такого в нас у місті немає й що він не сміє навіть входити сюди; ми провели б його, рясно поливши йому голову пахучою олією й увінчавши вовною, до іншого міста, а самі задовольнилися б суворішими і не настільки чарівними поетами й байкарями — вчителями для корисности » 143*). Почуття смутку й туги віє від того прощання з красою; це сам Платон прощається зі своїм власним поривом до неї. Бо структура держави 148) — міста, це книга писана великими літерами, а її текст однаковий з текстом меншої книги — людської душі. Очевидно, зусилля зовсім даремне, бо те поборюване й виселене, ірраціональне to allon, рідко в якій душі настільки живе й сильне, як саме у душі Платона. Боротьбу Платона з поетом у державі можна вважати величавим символом боротьби філософії проти закиду, що вона не дає загально зобов'язуючої правди, що вона є тільки поемою в поняттях. Найбільші філософи вірили так: оце вже останній поет з вінком на политій пахощами голові покинув міські мури наших систем і тепер у них залишилися тільки одні, остаточно доказані, правди! А гляньте — пізніша критика відкриває у кожній з них елементи, що походять з релігійного або мистецького надхнення. Тут наївно і несвідомо відслонив Платон глибоку тенденцію найважливіших філософічних систем.

Третє розуміння філософії, де вона мала б означати *загал наук,* може посилатися вже на ясні слова Платона. В його очах — філософія це саме наука, в протилежності до софістичної перемови. Але знову докладніша аналіза Платонового погляду показує, що ледве чи він ототожнюється з тими, недавно наведеними, думками про філософію. Нераз говорять про підготовчу ролю філософії: ділянки, що спочатку розвивались у лоні філософії, згодом відділяються від неї й, опрацювавши свої власні методи, стають окремими науками. Доба Платона лежить ще перед початком усамостійнення окремих наук. Вони ще всі живуть спільно, в незрізничкованій філософічній громаді, й аж у гелленістичний період вони набирають більшої сили й доходять

до цілковитої незалежности. Тому й філософія часів Платона, коли оцінювати вище згадувану її ролю, підготовляє майбутні науки й творить з ними покищо, одну цілість. А все ж становище математики (з астрономією), отже єдиної вже у той час приблизно самостійної вітки, в системі таке особливе, що воно не дозволяє думати, неначе Платон дивився на свою філософію як на сукупність наук. Навіть, не зважаючи на те, що греки вживали назви « філософія » для різних пізнань, Платон виразно визначає їй місце після математики, як пізнанню episteme в протилежності до математичноо роздуму dianoia. Математика — це підготовка, це попередній засновок діялектики 149). Можна догадуватись, що — коли б були ще якісь розвинуті окремі науки — вони опинилися б у « Державі », поруч математики і перед діялектикою. Таким чином ми стояли б перед поглядом : наука — це підстава філософії, але система наук не є ще системою філософії.

Залишилися ще *релятивістичні дефініції*. Вони, — це можна знати заздалегідь — мусять відповідати тій філософії, бо саме для цього вони зреклися означень з якогось систематичного погляду. Навіть найбільш однобічна думка про свідомі фікції (Файгінґер), і вона находить деякі натяки у Платона. « Здається, що наші володарі мусітимуть вживати різних подоб та оман для користи підвладних » 144*). Ясно, Платон з обуренням відкинув би саме припущення, що його філософія це фікція, але роля доцільної брехні в « Державі », роля мітів, які мають забезпечити її тривалу стійкість, напр., міт про клясові різниці, роблять ці фікції світоглядом, « філософією » хоч для деміурґів, тоді як для вояків виконує цю функцію діялектика. Але знову ejkótes напр., у філософії природи, роблять прорив і в такому розмежуванні.

Цей короткий перегляд з'ясовує нам, з яких різноманітних елементів збудована Платонова система. Це величавий будинок, де находимо наукові, мистецькі й релігійні мотиви. Бо працювали над ним у найтіснішій єдності розумне мислення, мистецька уява, почуття й релігійна туга.

Інакше дивиться на свою систему сам Платон. Бож його філософія є наукою в повному значення того слова. Вона займається тим, що справді існує, тим, що незмінне, вічне. Вона « прямує без усякого змислового сприймання, тільки при допомозі слова й мислі до самого того, чим кожна річ є »; і не вгаває скоріше, аж поки не « схопить пізнанням того, що є саме добро ». Такий шлях зветься діялектичний. Всяке інше пізнання, і сама математика, це тільки прелюдія до цього. Бо тільки діялектика

доводить туди, « де для того, хто дійшов, є спочинок і кінець мандрівки » 145*). В протилежності до софістичної « гадки », його філософія це розумове пізнання в поняттях; в протилежності до релятивізму софістики — він вимагає для філософії загальної важливости.

Таке поняття філософії часто виринає в творах Платона і його звичайно висовують у підручниках історії філософії. Але те поняття не можна застосувати до системи самого Платона, воно висловлює тільки постулят автора, одну тенденцію. Й як всюди, так і тут, легко доглянути мотиви того постуляту, що його не тримається й сам автор. Це потреба впевнення, зміцнення внутрішнього й зовнішнього життя. Бо й одне й друге потрясене — софістичним релятивізмом і соціяльними революціями. Тому завжди виступає це поняття філософії в усій своїй твердій суворості, коли у Платона перед очима зовнішня розхитаність держави або внутрішня розхитаність душ. Для Платона це один текст, писаний один раз великими, другий раз — малими літерами. Опинившись віч-на-віч із софістикою і демократією, Платон зразу же повертається до вимоги суворої, для всіх важливої науки. Вона повинна й може принести теоретичне, моральне й політичне видужання.

Але тут сталось те саме, що й з державною конституцією. В « Державі » ніщо не є таке ненависне для філософа, як демократична суміш конституцій. Місто з демократичним правлінням виглядає йому « будою з лахміттям державних конституцій »; демократія — « безвладною, сорокатою конституцією, яка однаково, рівним, як і нерівним, роздає деяку рівність ». Так само демократичний тип держави це « досить різноманітний тип, що об'єднує в собі якнайбільше звичаїв і настроїв » 146*). Платон домагається суворого, раціонально окресленого ладу й є крайнім представником державного впорядкування. Але досвід життя спричинив зміну й надав останній акорд Платоновому вченню про державу, — « Закони » 150) пропонують вже мішану форму конституції. Подібно ставить Платон для своєї філософії вимогу цілковитої раціональности, найточнішої науковости, але « різноманітне » життя, « що об'єднує в собі якнайбільше — настроїв » спричинило, що його система становить собою саме « мішану » форму духових творів, на яку складаються наука, мистецтво, релігія. Але й тут є Платон зразком для філософії : замкнути в раціональну форму загальноважливе пізнання не тільки однієї якоїсь ділянки, але дійсність у цілому — це туга великих філософів. Але також самообман й віра, що у їхніх власних системах ця туга найшла остаточне задоволення, — спільні клясичним філософам.

Інший вигляд отримує поняття філософії, як Платон забуває тільки своє оточення та його речників, і роздумує над своєю власною творчістю. Тоді в центрі його мислей опинюється *Ерос*, як це бачимо в Файдросі та в Симпозіоні-Пирі. Боги не філософують, вони мудрі. Так само не філософують дурні, бо вони не знають, чого їм не вистачає. Філософ як правильне уявлення між пізнанням і безглуздям стоїть посередині, між богами й нерозумними. Платон не робить простого висновку з цієї аналогії. Але тут скрізь виступає вже філософія як щось незакінчене, як туга, як змагання до мудрости. З такого погляду « наукове » поняття філософії було б вічним і недосяжним її ідеалом, бо його осягнення означало б саме кінець філософії й початок божої мудрости. Там в « Політеї » Платон тримав правду в руці, інакше він не мав би відваги так радикально — догматично захищати свій державний плян; тут, у Файдросі », він шукач правди, закоханий у правду, але не її власник. Філософічний порив перемінюється тут в Ероса, великого демона, що також стоїть посередині між богами і смертними. Син Пенії — Бідноти й Пороса — Багатства, тому « завжди бідний », і далеко йому до того, щоб бути ніжним і гарним, як це припускає багато людей, він радше « швидкий, непомітний, без взуття, без хати, завжди валяється на землі та ненакритий спить під дверима й на вулицях на волі ». Але водночас він « змагає до знання, дотепний, ціле своє життя філософує », « неподібний » ні до безсмертного, ні до смертного, він то цвіте й буває того самого дня, коли йому добре ведеться, то знову завмирає, але все таки наново оживає за природою свого батька ». Розкішна характеристика філософії та її історичної долі ! Завжди бідна, починає з самого початку, без хати, нераз виклята й зганьблена наукою, мистецтвом, релігією, неподібна ні до безсмертної науки, ні до життєвої мудрости, що пливе тільки з досвіду смертних, — а все ж таки вона вічно шукає, — і завжди оживає після епох неслави й, здавалося б, остаточного загину !

Ерос об'являється в пориві до « виплоду й родження в красі », бо « всі люди — плідні як тілом, так і душею, і коли вони дійшли до якогось визначеного віку, тоді наша природа намагається плодити. А « плодити вона не може в гидкому, тільки в красі ». Туга безсмертя жене людей до продовження свого існування плодженням. Філософи належать до тих, « в кого ще більше плідної сили в душі, ніж у тілі ». А плоди душі це — мудрість, спроможність, будь-який винахід. — Коли в « Державі », де панувало спочатку описане поняття філософії, Платон з нехіттю, а то й вороже пише про поета, то тут він вже зовсім близько до нього. Всі поети й мистці, як і філософи, — це духові

плодотворці в красі. « І кожен повинен би швидше хотіти мати таких дітей, ніж людських, коли він дивиться на Гомера й Гезіода й на інших видатних поетів, не без заздрости, що за породження залишили вони по собі, які запезпечують їм безсмертну славу й пам'ять, як і самі вони — безсмертні ». Зараз тут же поруч з поетами, стоїть Лікурґ, в очах Платона найвища похвала.

Стан тих, якими володіє Ерос, це *творче божевілля*. У Файдросі воно вважається далеко шляхетнішим за звичайну, тільки людську, розсудливість. Сувора наукова метода — там; шал, ентузіязм — тут. Вже вище підкреслено, що найважливіші елементи платонівської системи походять не лише з теоретичних потреб і міркувань, але скоріше з потреб почування життя. Сам філософ відкриває найінтимніші переживання, що гнали його до творчости. Вони знову більше споріднені з мистецьким надхненням і релігійною екстазою, ніж із тверезою працею дослідника. — При погляді на земну красу, він закоханий у мудрість, пригадує собі ту справжню, вічну красу, він наново вростає в пір'я й пробує підлітати, але, не маючи стільки сили, дивиться оце в гору як птах, і не турбується усім тим, що в низу 147*). Він втрачає рівновагу й уже не панує над собою 147*). Це стан « як після пропасниці, якийсь змінений настрій, і піт, і незвичайна горяч ». В душі кипить і свербить і ласкоче її « так що ціла душа роз'ятрена з усіх боків, шаліє й тривожиться ». Люди називають бога, що робить все те, богом окриленого кохання, боги називають його « крилачем » 148*). « Четвертий рід » божевілля, справжній філософічний Ерос, відрізняється від інших виглядів його тим, що він не задовольняється чимсь одним гарним, що він не служить тільки одному, як невільник, але рветься « на широке море краси », доки « в непомірному змаганні за правдою » не досягне « вивершення в мистецтві кохання », зоглядаючи ідею самої краси. « І аж на тому місці життя — коли взагалі денебудь, стає людині варто жити, де вона зоглядає саму красу, яку, якщо ти її раз побачиш, не схочеш порівнювати з пишним начинням, або прикрасою, або з гарними хлопцями й юнаками » 149*). — Там біль зникає, втихає туга, про яку так часто мовиться в Платона, — це кінец мандрівки. — Філософія стає життям !

На перший погляд обидва поняття філософії, що ми їх знайшли у Платона, виключають одно одне. Тим часом вони *пов'язані і то назовні і внутрі*. За похвальними словами на честь Ероса слідує в Файдросі повчання, як треба складати промови; в ньому описана діялектична метода. Після творчого божевілля наступає систематичний розвиток і поділ понять. Філософічний гін, — це порив до правди; а засобом, щоб його здобути й мати, є діялек-

тична метода. Все інше провадить тільки до порога філософії 150*). Внутрішньо, в'яжеться наукова метода з Еросом в маєвтиці, в « положничій штуці » Сократа, в його діялогічному розгортанні понять.

І так обидва шляхи сходяться: шлях розумової методи й еротичного божевілля. Тут знову наївно, але зразково схоплена характеристична риса філософічної творчости. Таке перехрестя доріг типічне для філософії. « Amor Dei intellectualis » у Спінози — це тільки другий славний випадок злиття раціональної методи з іраціональним переживанням у філософічній продукції.

У Платона є ще багато інших заяв щодо філософії. Усіх їх легко зрозуміти, якщо тільки не забуватимемо про те подвійне поняття. Початком філософії є *тауми*. « Бо саме це є стан приятеля мудрости: здивування 151*). Згідно з першим поняттям філософії — воно є логічним здивуванням суперечностями. Інакше воно з'ясоване у Файдросі й Симпозіоні, значить у діялогах, що стоять під враженням « еротичного » поняття філософії. Тут те здивування є надхненням, захопленням при погляді на красу.

Філософічну натуру й особистість філософа характеризує Платон або безпосередньо, виводячи постать Сократа, живого здійснення ідеалу філософа в очах Платона — або посередньо, шляхом аналізи прикмет, що роблять людину здібною до філософії. Такій аналізі присвячені перш за все VI і VII книги « Держави ». Та крім частіше цитованих творів — мають тут для нас особливе значення характеристики Файдона й Теайтета.

Філософічні натури люблять знання, « яке їм дещо об'являє про те буття, що завжди є, і яке не стає непостійним через бування й відбування » 152*). Це означає з одного боку відвернення від змислового світу, з другого боку — захоплення зогляданням ідей. Те відвернення від змислів в'яжеться з поняттям філософії як точної науки; те захоплення пов'язане з Еросом. Перша епістемологічна 151*) вимога, зміцнена ще релігійно-моральними мотивами платонізму, дає образ філософічного прагнення *завмирання*, що розгортається перед нами в Файдоні. Хто правильно займається філософією, той не може нічого так бажати, як померти й перестати жити. Філософ не журиться тілом і його потребами, але відхиляється від його й звертається до душі; « — звільнюючи свою душу від спілки з тілом »; філософ виявляє « вищість над іншими людьми » 153*). У своєму пізнанні він намагається визволитись від « змислових сприймань, що належать до тіла », бо в них є багато омани. Буття охоплюється одним тільки чистим мисленням, що описується, як розмова душі з собою 154*). Врешті ще й пристрасті тіла перешко-

джають пізнанню, відвертаючи увагу від досліду 155*). То ж коли хочемо пізнати щось у цілковитій чистоті, то мусимо « визволитись від його (тіла) і дивитись на речі душею » 155*). Одначе зло не можна викорінити, « навпаки воно невідмінно ходить навколо смертної природи ». « Тому необхідно також намагатись по можливості скоріше відлетіти звідси туди » 156*).

Таке визволення від тіла та його потреб є *водночас розкішним захопленням*, поринанням в інший світ, атопією 152) філософа, що про неї Платон нераз говорить і живий приклад якої маємо на вступі до « Симпозіону ». Всі світські інтереси байдужі для філософа; звичайні оцінки — чужі. Похвала на честь тирана або короля бренить для філософа як пісня, де свинарів і вівчарів звеличують щасливцями, бо вони багато доять 157*). Жадне багатство, жадна родова аристократія не дивує філософа. Він не знає « навіть дороги на базар, не знає де суд, ані де збирається рада, не знає де осідок будь-якої державної влади » 157*). В той час, як він отак « втримується від людських зусиль і займається божими справами, люди мабуть, лають його дурнем; але вони не помічають, що він надхнений » 158*). Тільки на кораблі, де погано господарять, вважають філософа непотрібним словесником 159*). В упорядкованій державі йому не можна буде перебувати в небесних сферах, він мусітиме повернутися до « тих полонених » і брати участь в їхніх злиднях 160*).

В VI книзі « Держави » Платон розглядає й підкреслює різні самозрозумілі природні завдатки, необхідні для філософа. Такими є правдомовність, добра пам'ять, бистрота разом з витривалістю. Та для поняття філософії особливо важлива вимога, що її можна назвати *вимогою особистости*. Хто присвячується *філософії*, той мусить мати вдачу широкого розмаху. « Дрібничковість — зокрема цілковито противна душі, яка повинна завжди змагати до цілого і повного, божого й людського ». Рядом читаємо: « Все велике — небезпечне », тому філософічній натурі судилось бути або чимсь великим у добрі, або чимсь великим у злі, коли вона зіб'ється з правильної дороги. Все це є підкресленням ваги особистого моменту в філософії, який в історії має недвозначне підтвердження. Все це мимохіть вказує на різницю між наукою і філософією, і на деяке спорідненя філософії з мистецтвом і релігією.

Чогось подібного бажає й *вимога універсальности*. Філософ шукає « за мудрістю, і то не за однією, чи другою, ні, — але за всякою » 161*). Для вищого курсу виховання приписує Платон « перегляд взаємного спорідненя наук і природи того, що є » 162*) і зауважує, що тільки « синоптікос » 153), той що здобув

такий перегляд, є «діялектичний», тобто здібний до філософії. Ці слова зразу можуть пригадати позитивістичне поняття філософії, в якій філософія була системою наук. Але додаток — перегляду «природи того, що є», а в Платоновім розумінні він означає вчення про ідеї, — виходить поза межі позитивізму. Метафізика на підставі наукової системи — ось як можна б скоріше передати Платонівські вимоги.

З явною ненавистю висловлюється Платон про тих, «які напосілись на різні дрібні штучки» 163*) ; на тих, що їх «жага дуже схиляється до одного, єдиного предмета» 164*), і про «інших людців», що тимчасово заманені опорожненим місцем у філософії й її славою, вломлюються із своїх ділянок у філософію, немов «з в'язниці — у святиню» 164*).

Естетично-архітектонічний елемент філософічної системи зазначує Платон у багатьох місцях, де він говорить про *музику*, ставлячи її дуже близько до філософії. У вихованні надається музиці дуже важливу ролю, тільки вона мусить бути очищена від м'якої розніжености й ласкотливої різноманітности. Така очищена музика є противагою до руханки і не дає душі дичавіти, але виховує у ній лагідність. Музиці належить найважливіше місце у вихованні 165*). Вона вносить в душу якусь гармонію, яка повинна бути згідна з собою й настроєна 166*). Для кожної людини, а особливо для філософа, необхідна така гармонія. «Немузикальна й здеформована душа» схильна до непоміркованости, а правда рідня пропорції 167*). Музика — це перший ступінь науки, щось як звичайно чеснота-здатність, — ступінь до філософічної чесноти. «Вона (музика) виховала наших вояків через гармонійний звук, вселюючи їм якусь настроєність, не науку, а через ритм — розмірність» 168*). Вона веде аж до воріт філософії: «музика має властиво завершуватись любов'ю до краси» 169*). Сократ називає філософію найкращою музикою 170*). В усіх тих порівняннях, (а кількість їх можна ще збільшити) промовляє до нас Платон — поет: для нього гармонійний уклад системи належить до суті філософії. Але тут він знову заторкує спільну рису великих філософічних систем, що нераз через архітектоніку порушують логічну точність.

Коли ще раз кинемо оком на всі ті природні дані, які — на думку Платона — необхідні для філософа, то перед нами мусить постати питання, чи *філософії взагалі можна навчитись*. Це питання особливо цікаве у зв'язку з сократівсько-платонівською вірою в навчальність чесноти. Відповідь натякнув злегка Платон в «Теайтеті». Вона каже: так і ні. Вчити — у цім випадку значить помагати при родах. А це можливе, коли учень має «породові болі», коли він «вагітний». Тих, що «здається не-

вагітні як слід » відсилає Сократ на науку до Продика. Це — у зв'язку з природними завдатками, яких вимагає Платон для філософа, злагіднює неприємну інтелектуалістичну закраску переконання про навчальність чесности і філософії. Останніми часами уможливлено навчати й навчитись філософії — в міру її науковости (Гуссерль). Платонівський погляд, що вимагає особливої філософічної вдачі для учня, треба б тоді розуміти, як несвідоме визнання, що філософія — це не чиста наука.

Найближчі висновки з аналізи Платонової системи були б такі : вона є архітектонічним твором із різнорідних частин. На неї складаються наука, мистецтво й релігія. Коли ж Платон називає свою філософію, в протилежності до софістичного релятивізму, — точною наукою, то ця віра, як й більшість дефініцій, що про них була мова, належить до ідеалів. Сам Платон доходить до інакшого поняття філософії, якщо тільки розпочинає спокійно роздумувати над своєю власною творчістю.

Виявилось також, що всі абсолютистичні визначення філософії непридатні для повної характеристики платонізму. Якщо платонізм вважатимемо типом, тоді ці визначення непридатні для філософії взагалі. Але й інші погляди також не зовсім відповідають цим визначенням. Тонка аналіза Дільтая, що викриває різні мотиви філософічної праці, завжди шукає місця для філософії *поруч* інших ділянок духової культури. Але де ж знайти оте специфічно-філософічне? В системі Платона ми зустріли наукові, естетичні, релігійно-моральні елементи й їх зв'язок, — це й була система, але якоїсь особливої філософічної категорії таки ми не знайшли. Тому *філософія* може не є однією між ділянками духової культури, може вона не є однорядна з ними. Це доведеться пам'ятати при пізнішій дедукції.

Платонівську систему взяли ми за приклад не тільки через те, що вона перша щодо часу і не з огляду на вплив, який вона мала на філософічне мислення, — але й тому, що вона найширше охоплює духові інтереси людини. Всі струни духового життя бренять у Платона у тих дивних творах математика, поета, моралізатора й релігійного реформатора. В пізніших античних системах, а також у системах нової доби, голосно чути тільки деякі струни; одні звучать тихіше, а другі зовсім заглухли. Цікаво, що найчастіше трапляється єднання наукових і релігійних елементів. Це пояснюється тим, що філософія має тенденцію загальної важливости, а тільки наука й релігія сміло й отверто ставлять таку вимогу. Мистецтво, звичайно, звертається до рідних душ, тільки до тих, що його відчувають. Це торкається головним чином змісту систем, бо архітектонічно-формальні впливи мистецтва помітні навіть у сухо-тверезих творах.

І так зараз після Платона починає відступати естетичний мотив, тоді як релігійний і науковий ідуть рядом, один поруч одного. В *Арістотеля* переважає науковість, у пізніший період вона відступає перше місце релігійности. У *Платона* знову приєднується до них сильний мистецький елемент і входить у систему не тільки як архітектонічний принцип, але й безпосередньо у зміст філософії.

§ 6. КАНТ

Філософія нової доби стоїть передовсім під прапором математичного ідеалу. В раціоналістичній філософії европейського суходолу виявилась ця тенденція у великих системах, де надають напрямок усі, або хоч деякі, з вишезгаданих, різнорідних мотивів ; але, як у Платона — вони перебувають під диктатом науковости. Спіноза доказує свою теологію, свою етику так само геометричною методою, як і математичні теореми.

Інакше в англійській філософії. Тут у зв'язку з номіналізмом 154) доходить до значного голосу критична тенденція. Але й для цього напряму ідеал чисто наукової філософії залишається недоторканим. Тому критика найперше обмежує кількість релігійних правд, що їх філософія має доказати, а опісля вже домагається повного виключення їх з обсягу філософії. Раціональна теологія стає філософією релігії.

Але у системі *Канта,* що хоче замирити протилежні напрямки раціоналізму 155) і емпіризму 156), знову сходяться різні нитки разом. Тільки на критичній основі вони виступають у цілком іншому взаємовідношенні. Саме цей останній момент найцікавіший у зв'язку з нашою проблемою. Бо, зрештою, у Канта можна помітити те саме, що вийшло на світло при аналізі філософії Платона. Кант також дає в своїй системі, як у цілому, значно більше, ніж вимагає в понятті філософії, що його поняття також він виставляє в реформаторсько-полемічнім захопленні. Але й значно менше ! — коли візьмемо під увагу його переконання, що він відкрив остаточну методу та що вона незабаром мусить створити систему чисто наукової філософії. Потім Кант знову протиставить такому вузькому поняттю філософії — світове 157) поняття її, що — як плоди Ероса у Платона, — значно краще характеризує цілу систему автора, ніж шкільне поняття, зумовлене полемікою.

Дехто каже, що ненаукові елементи лежать властиво поза рамками Кантової системи, що вони не є важливою, суттєвою частиною її. Та це — несправедливо. Навпаки, ті позанаукові

елементи впливають на чисто теоретичні міркування, а то й дають їм новий напрямок. Тому вони найцікавіші в « Критиці чистого розуму ». Вже поняття речі в собі 158), так як його розуміє Кант, характеристичне. Згідно з Кантом, дійсне є те, « що в'яжеться з матеріяльними умовами досвіду (відчуванням) ». Тоді річ у собі можна б розуміти цілком інакше, ніж це робить Кант. Можна б сказати, що річ у собі — це невідома якість, по аналогії до відомих змислових якостей. Вона була б у правильному зв'язку з відомими якостями, а значить її можна б науково означити, пізнати 171*). Але для Канта річ у собі — це невідомий і непізнавальний носій якостей! — Спершу річ у собі виступає як скрайнє поняття непізнавальности, але потім в іншому зв'язку Кант вже означає її ближче, принайменше щодо можливости: вона може бути інтеліґібельним характером 159), чи то інтуїтивним розумом Бога 160). — Новим прикладом може бути й те, що Кант інакше поводиться супроти математичних, а інакше супроти динамічних антиномій 161). При перших він зупиняється на неґативному результаті: обидва твердження, теза й антитеза, фальшиві. За те при динамічних антиноміях він намагається врятувати правдивість обидвох, означаючи межі їх важливості. А це тому, що тут йдеться про ідеї свободи й Божества. Ясно, що в тих випадках, які наведено для прикладу, Кант керується релігійно-моральними мотивами. Його критичний погляд не дозволяв дивитись на всі ті думки, зумовлені позанауковими інтересами, як на науково доведені правди. Він виявив тільки, що вони теоретично можливі й намагався доказати, що догматичне заперечення тих ідей так само немає основ.

Аж практична філософія робить ту можливість дійсністю. Та тут релігійний мотив такий сильний, що Кант говорить вже про конечність ідей 162) для моралі, хоча в етиці вони і не є загально признані, і не мусять бути признані.

Кант мислить дуже сухо, коли порівняти його з Платоном, і тому естетичні моменти не виступають у його так яскраво. За те вони мають рішуче значіння для архітектоніки системи, що з свого боку впливає на її зміст. Дуже відомим прикладом є таблиця категорій 163). Кант завзявся довести їх кількість до дванадцяти, — і з того вийшло, що « одинадцать категорій — це сліпі вікна ». Це зауважує Шопенгауер, що признає одну тільки категорію причиновости. — Ще кращий приклад дає вступ до « Критики сили судження ». Там, відповідно до психологічної схеми: пізнавальна сила, почування й сила прагнення, розрізняє Кант три члени « вищих пізнавальних сил », а саме: розсудок « як силу теоретичного пізнання »; розум, як « вищу

силу на підставі поняття свободи — a priori законодавчу», і в кінці по аналогії до середньої сили душі, до почування — вставляє Кант посередню силу пізнання, силу судження. Але дальше! Краса — згідно з Кантом — основується на відношенні уявлення через уяву «до суб'єкту й його почуття приємности чи то неприємности», тим то аналіза краси належить до критики сили судження. Таким чином красі припала б і тут роля посередника між змисловим світом (як предметом розсудкового пізнання) й інтеліґібельним світом (як предметом розумових ідей); роля, яку вона мала і в системі Платона.

Коли в цьому відношенні система Канта не приносить нічого принципово нового, то так само можна порівняти його дефініції філософії з платонівськими. Кантова дефініція така: *філософія це розумова наука з понятъ*. Отже, вона була б відділена з одного боку від емпіричних наук, з другого від математики, що також має бути чистим розумовим пізнанням, але з конструкції понять 164). В основі відмежування філософії від досвідних наук лежить різниця між тим, що дане a priori, й тим, що дане a posteriori. Кант протиставить свою дефініцію загально прийнятій, де філософія мала б бути наукою про перші принципи людського пізнання. Така дефініція проводить границю між філософією й окремими науками на підставі познаки загальности, але ця познака підкреслює завжди тільки релятивні різниці й тому ніколи не може визначити устійнених меж. А для Канта це є річчю «незвичайної ваги — ізолювати пізнання, що своїм родом і походженням різняться одне від одного...» 172*). Така вимога ізоляції емпіричних наук від філософії, як апріорної науки, — це спадщина по раціоналістичнім напрямку, проти якого Кант зараз же виступає при розмежуванні філософії й математики.

Для раціоналізму була математична метода ідеалом. Його вважали досяжним, а то й дотягнутим, напр., у Спінози 165). До нашої теми не належить аналіза кантівського поняття математики й не наше діло приглядатись арґументам, які наказують Кантові вважати великою помилкою намагання філософії «оздобитись титулами й пов'язками математики». Для нього певне одне, «що рахівник своєю методою в філософії до нічого не доводить, хіба до будівлі з карт, філософ своєю в ділянці математики може розвести тільки балаканину...». Особливо друга частина наведеного висловлення нині вже ніяк не могла б встоятись. Математика побудована на «implicite — дефініціях», є саме чудовим прикладом дійсної науки з понять. У кожному разі в тій загальній дефініції філософії, яку дав Кант, вже виявилось його становище супроти раціоналізму. Він його прихильник, бо філософія — за ним — це чисте розумове пізнання

без усякої домішки емпіричних елементів. Тільки Кант уже не такий повний надій, не такий самопевний, як творці великих систем XVII-XVIII століть, що хотіли все пізнання й усю філософію втиснути в форму математичних доказів.

Розумове пізнання з понять, значить дискурсивне 166) пізнання : така є філософія в протилежності до інтуїтивного розумового пізнання математики й апостеріорного пізнання досвідних наук. Поняття що з них випливає філософічне пізнання, мусять бути апріорною власністю свідомости. Це ті поняття, що означені категоріями. й ідеї розуму, що не даючи пізнання, є його реґулятивом. « Все *), що оце дане (у просторі або часі) зважити, чи й поскільки воно є якимсь квантум або ні, так що в ньому треба уявити собі існування або брак, поскільки те щось (що виповняє простір або час) є першим substratum 167) або одним тільки означенням, має відношення свого існування до чогось іншого як причини або наслідку, і вкінці чи стоїть ізольоване чи у взаємній залежності з іншими відносно існування, зважати можливість цього існування, дійсність і конечність, або їх протилежності : все те належить *до розумового пізнання* з понять, котре називається філософічним » 173*). Ті категорії 168) виринають у свідомості при нагоді прикладення їх до змислових даних. Але « ми нічого більше не беремо з досвіду, як те що потрібне, щоб дати якийсь об'єкт чи то зовнішнього, чи внутрішнього змислу.

Те перше 169) робиться одним тільки поняттям матерії (непрониклива нежива розлогість), друге 170) поняттям єства, (істоти), що думає (в емпіричнім внутрішнім уявленні : я думаю). Поза тим у всій метафізиці цих предметів ми мусіли б цілком втриматись від усіх емпіричних принципів, котрі поза поняття могли б докласти ще будь-який досвід, щоби з нього брати якісь судження про ті предмети » 174*).

« Система всього філософічного пізнання — це є філософія ». Покищо ця система є тільки ідеєю, що досі не здійснилась. І тому неможливо навчитись філософії. Можна тільки *навчитись філософувати.* Натяки Платона в « Теайтеті » краще відповіли на питання про навчальність філософії. У Платона — щоби

---

*) Це місце може бути зразками Кантового стилю. Деяким гарячим прихильникам « Критики чистого розуму », напр., Когенові, він дуже до вподоби. Навіть Куно Фішер хвалить його мужність. Але він викликував обурення серед найкращих німецьких стилістів. Гайне каже, що це стиль пакункового паперу : Packpapierstil. Ніцше, що поважає Канта, сердито прозиває його : Кант — мовляв — це ein verwachsener Bergriffskrüppel. Ясно, що на цю назву склалось у великій мірі враження від стилю. Жаль тільки, що сліпучі блиски південного сонця в Ніцше ще трудніше передати іншою мовою, ніж сіру мряку північного Кеніґсберґу.

знайти доступ до неї, був потрібний еротичний порив, духова вагітність. Тут неможливо навчитись філософії, бо ще немає готової філософічної системи. Але ж ні одна досі наука не спромоглась створити готову систему, хіба тільки формальна логіка, яку Кант вважає закінченою. А все ж таки, напр., фізики можна навчитись. — До того ще Кантові слова не погоджуються з його власним сподіванням відносно метафізики, які він висловлює у славній « Передмові » до 2-го видання « Критики чистого розуму ». Там читаємо, що « Критика » — це « трактат про методу, а не система самої науки; але вона все таки визначає цілий її зарис, і то так відносно її меж, як також всю внутрішню розбудову її членів ». Там вихвалюється « рідке щастя метафізики — яка не може бути уділом ніякої іншої розумової науки, що має діло з об'єктами — » 171). Те щастя лежить у тому, що введена критикою в певний хід науки, вона може цілком охопити поле приналежних до неї пізнань, і таким способом скінчити своє діло й передати нащадкам готову систему, якої вже збільшити не можна. Цього сподівався Кант ще для свого століття ! Філософії не можна навчитись, бо вона ще блукає навмання, мусить завжди виходити з самого початку, і не досягла ще однозгідности поглядів. Але Кантова революція повинна бути для філософії тим самим, чим для природознавства стала експериментальна метода. Коли ж до того перевороту не можна було навчитись філософії, то тепер, після того як метафізика стала наукою, вона саме повинна бути предметом успішного навчання ! Вона має перестати бути тільки ідеєю ! — В кожному випадку вона залишилась такою, якою була, невивчальною, як у натяках Платона, як і в виразних словах Канта, що суперечать його раціоналістичним сподіванням.

Та незгідність із самим собою має глибше коріння в другому понятті філософії, що стояло перед очима мислителя. Він називає його *світовим поняттям,* протиставляючи його шкільному поняттю, про яке досі говорилось. Перша дефініція відносилась до тієї науки, яку Кант хотів поставити на місце давньої метафізики. Вона виявила всю його залежність від раціоналізму, але й протилежність до нього. Де тільки Кант говорить про нові завдання філософії, він завжди має на увазі свою віддаль від раціоналізму, як Платон від софістики. Але коли погляне на історичну ролю філософії, або погляне на систему, що саме народжується в його думках, тоді він усвідомлює собі ще й інші риси філософії, подібно як то було з Платоном. « Але є ще світове поняття (conceptus cosmicus) 172), що повсякчасно лежало в основі тієї назви, особливо коли його неначе персоніфікували й уявляли собі в ідеалі філософа як прообраз. У такому пляні

філософія є наукою про відношення всього пізнання до головних цілей людського розуму (teleologia rationis humanae) 173), а філософ не є розумовим мистцем, але законодавцем людського розуму. Дослідник-спеціяліст, також логік — це мистці розуму. Та « є ще вчитель ідеалу, що спирається на всіх них, користується ними, як знаряддям, щоб підсилити головні цілі людського розуму. Тільки цього ми мусіли б назвати філософом » — 174*). Головні цілі мають своє завершення в остаточній меті, в усьому призначенні людини. Філософія що торкається тієї остаточної мети називається моральною філософією. Тому з давен-давна дивились на філософа перш за все як на моралиста. В своєму світовому понятті філософічна система складалася б із теоретичної і практичної частини. Тут — як у Платона — філософія знову здобуває безпосередній зв'язок з життям і його цінностями, вона стає вчителькою ідеалу. Філософ перетворюється в моралиста.

Але чи після того філософія це тільки наука? Це та сама проблема, що перед тим виринала в Платона у вигляді питання, чи можливо об'єднати його обидва поняття філософії. Платон різко повернув у Файдросі від божевілля Еросу до діялектичної методи; подібно переходить і Кант назад у поле науки, кажучи про філософію : « Вона ставить все у відношення до мудрости, але шляхом науки, єдиним шляхом, що вже раз промощений, ніколи не заростає, і не допускає блуканини » 174*). Окремі науки мають цінність як засоби, і в'яжуться з остаточною метою людства аж « через посередництво розумового пізнання з одних тільки понять ». Тим то метафізика є « завершенням всієї культури людського розуму » 174*).

Твори Платонового надхнення, не зважаючи на діялектичну методу й не зважаючи на вимогу мислителя, не були чисто науковими продуктами; так само і Кантова реформа не відчинила для філософії « панського шляху » (« via regia ») науки. Як до Канта, так і нині філософія мусить починати з самого початку, а що торкається однозгідности результатів, — то сучасна боротьба філософічних поглядів дає саме протилежний образ, ніж того очікував Кант. Але в кожному разі для Канта залишається характеристичним те звуження суті філософії, яке було викликане полемічно-реформаторською тенденцією, розширення її в світовому понятті й врешті бажання визначити відношення до останньої мети людства загальноважливим і конечним способом, та ще й віра, що його власна система дала таке визначення. Все це риси, що ми їх зустрічали вже у Платона.

Досі Кантове поняття філософії йшло подібними шляхами,

що і в інших мислителів. Щось нове й тому найцікавіше починається аж з *критичною методою*, що її вводить Кант, та з її наслідками для метафізики. Пізнання збагачується тільки синтетичними судженнями, в яких присудок додає щось нове до поняття підмета. В аналітичних судженнях присудок висловлює тільки explicite те, що implicite 174) висловлює в підметовім понятті. Напр. судження: тіло є розлоге — є аналітичний, бо розлогість є суттєвою познакою поняття тіла; вона вже є implicite висловлена в підметі речення. Центральне завдання Кантової критики — це знайти й вивести правну основу синтези. Досвідним судженнєм, тобто синтетичним судженнєм a posteriori, не треба дедукції: тут сам досвід є основою синтези. Інакше в синтетичних судженнях a priori, які — за переконанням Канта — виступають в математиці, в чистому природознавстві й метафізиці. Ті судження не походять з досвіду й досвід не може їх ні потверджувати, ані заперечувати. Вони вимагають для себе загальної важливости й конечности. Кант доказує, що синтетичні судження a priori, в математиці мають свою правну основу в чистих формах зоглядання, то є в просторі й часі. Математичні судження випливають з конструкції понять у тих чистих формах 175). Синтетичні судження a priori в чистому природознавстві мають основу в категоріях, що у них мусять оформитись усі предмети природного пізнання. Тільки що для метафізичних суджень « a priori » немає правної основи їх синтези. Нею мусів би бути інтуїтивний розум, інтелектуальне зоглядання 176), але в людській свідомості його не знайти. Тому раціоналістична метафізика з усіми галузями (раціональна психологія, космологія й теологія) як науки неможливі.

До подібних результатів дійшла також англійська філософія в особі Девіда Юма 177). Тільки Юм зробив зовсім інший висновок, ніж Кант. У Юма : повне й радикальне відкинення всякої метафізики й метафізичних питань взагалі, обмеження завдань філософії до психології пізнання й діяння; у Канта — свідома розбудова метафізики на релігійно-етичній основі, після того як виявилось, що наукова метафізика неможлива. Це незвичайно важливий момент для того, щоб вглянути в суть філософічної системи. « Скептична манера », « засада невтральности » були не для Канта, бо саме ті відкинені галузі філософії займались предметами, що в'яжуться « з найвищим нашим інтересом ». Метафізична потреба — (ця назва постала пізніше) — для Канта — це « жага, що не дається загасити ». « Розум нахилом своєї природи прямує до того, щоб вийти поза свій вжиток у досвіді, зважитись у чистому застосуванні й при допомозі самих тільки ідей сягнути до крайніх меж усього пізнання і знайти

спокій щойно в здійсненні свого кола завдань, у спертому на себе систематичному цілому ». В полі досвіду розум ніколи не знайде повного заспокоєння. Тому метафізика необхідна в філософічній системі ; « — якась матефізика була завсігди на світі, й, мабуть, дальше також можна буде зустріти її, а з нею також якусь діялектику чистого розуму, бо вона природна для неї » 175*). Знайти шлях до метафізики — це для нашого розуму одна « з найважливіших справ », одна « з найважливіших частин нашої жаги пізнання ».

Тому Кант не проганяє метафізичних питань із системи філософії, але навпаки вводить їх у неї, тільки вже під іншою назвою. Реальність ідей чистого розуму вже не науково доказане пізнання, тільки конечний член *моральної віри*. Для Канта, як і для Юма, давня метафізика, це « ціла система подоб і блискучих оман » 176*), що невідповідним способом служила добрій справі. Але коли скептицизм був непридатний як « помешкання для постійного побуту » 177*) а тільки як засіб розбудити розум « з його солодкого догматичного сну », то вже неґативний догматизм наскрізь шкідливий. Те, що він говорить, так само базується на трансцендентальній омані, як і те, чого вчить позитивний догматизм, раціоналістична метафізика. Тільки за останньою стоїть « щонайменше інтерес розуму », тоді як позитивний догматизм противиться тому інтересові.

Таким чином Кант завертає спекулятивний розум назад у його межі. Він може показати тільки можливість ідей розуму й вони мають для його тільки реґулятивне значення. Аж практична віра реалізує їх, як конечні засновки моральної свідомости. Посередині між знанням і моральною вірою можна б поставити доктринальну віру, теоретичне аналогон до практичної віри. Сюди належить фізико-теологія, як спроба зрозуміти доцільну єдність природи так, неначе б вона є твором найвищої інтеліґенції. Дальше : доктринальна віра в майбутнє життя душі на основі того, що бачимо « знамените вивінування людської природи й настільки зле достосовану до нього короткість життя » 178*). Моральна віра відрізняється від доктринальної неминучою конечністю свого предмета як єдиної умови моральної свідомости; « — мені відомо — зовсім певно, що ніхто не знає інакших умов » 178*). Не так доктринальна віра. Вона була виразом « скромности в об'єктивному розумінні, але водночас й висловом твердого довір'я до суб'єктивного ». Тими самими ідеями, що вже виступали як члени доктринальної, згодом моральної віри, можна користуватись також як *гіпотезами*, але тільки для полемічного вжитку. Їх можна протиставити думкам, що заперечують їх; вони ж такі самі незбиті можливості. В такій гіпоте-

тичній ролі вони є « тільки проблематичні судження », « чисто приватні гадки » 179*).

Отже з того виходить, що філософічна система не може складатися з одних тільки загальноважливих і конечних, наукових правд, але обіймає ще й різні складники віри, які в багатьох місцях стикаються з теоретичними частинами й в'яжуться з ними посередніми ланками. Це є те нове в Кантівському понятті філософії, хоч воно й не знайшло собі вислову в його дефініції. Ми вже нераз підкреслювали, що всі видатні системи — це будівлі з різнорідних частин. Спочатку дивляться на них безкритично, всі вони вважаються науковими; потім критика намагається прогнати ненаукові елементи з філософічної системи; Кант затримує їх, розуміючи їх велику вагу для життя, для загального погляду, що його вимагають від філософії. Але він це робить у повній свідомості, що тут маємо діло не з науково доказаними правдами, тільки з такими справами, що за ними стоїть « інтерес розуму ». Це в кантівській термінології значить: справами, що в'яжуться з « силою прагнення, з волею людини ».

Але Кант не довів цієї найціннішої думки про суть і складові частини філософічної системи до кінця. Виявилось, що й тут, як і деінде, він залежний від раціоналізму, з яким сам він воює. Ті самі ідеї, що раз називаються чисто-приватними гадками, перемінюються завдяки моральній вірі в конечні правди. Це раціоналістичний забобон бажати, щоб у справжній науці не було інших, як тільки загальноважливі й конечні судження, забобон, що не дозволяє Кантові віддати цілковиту справедливість досвідним наукам. Він призводить до того, що у справах, які сильно в'яжуться з практичним інтересом, Кант намагається доглянути для всіх обов'язкову конечність, де її немає. Тоді ідеї Бога, безсмертя душі, свободи стають одинокими й конечними умовами моральности, а разом з тим його філософія — схемою остаточної системи. Все це догматичні завороти в Канта, що не дають йому також вільним поглядом дивитися на історію філософії. Він заявляє, що всіх дотеперішніх спроб начебто не було, і він свідомий, що своєю спробою продовжує тільки традицію своїх попередників.

Доля, яка судилась кантовій системі, також типічна. Вона не злагіднила боротьби філософічних поглядів. Тепер, як і колись, розум перебуває « неначе в стані природи, і не може добитись значення для своїх думок і претенсій, або запевнити їх інакше, як *війною* 180*). Кантова критика хотіла бути справжнім « судовим трибуналом для всіх суперечок »; тоді як вона сама стала полем, де зводять бої нові партії кантіянців. — так само не досягнув Кант другої мети: він не відкрив остаточної методи

філософії. Вона ще й сьогодні раптово затримується на місці після багатьох приготувань і лаштунків 181*), і завжди ще починає з самого початку.

Та вплив цієї системи триває ще й досі. Найперше стояли залежні від неї філософії під прапором світового поняття; новокантіянізм виходить зразу зі шкільного поняття Канта, але в дальшому розвитку розсаджує тісні межі й повертає знову до світового поняття, філософії, знайшовши таким чином зв'язок із великими мислителями першої третини минулого століття.

Аналіза структури Кантової системи й погляду Канта на суть філософії показали, що в самій побудові не було якихось основних змін якщо порівняти її з побудовою античної системи. Ми бачили натомість велику різницю щодо свідомости власної дії. Непохитна догматична віра в розум, його силу створити науковий світогляд і дати таке ж розуміння життя, уступає тут значно скромнішій — хоч і послідовно не доведеній до кінця — вимозі. Відповідь на « найважливіші частини для нашої жаги знання » можна знайти шляхом конечної щоправда, але тільки віри. Критика « мусіла таким чином усунути знання, щоб створити місце для віри » 181*).

Це важливе пізнання Канта незабаром призабули. Філософія знову бажала бути тільки наукою. А це давалось осягнути подвійним способом : або через самообмеження до окремих питань філософії, доступних для наукового пізнання : до теорії науки, до психології, психологічної етики й естетики. Або — якщо філософія не бажала відректися світогляду й розуміння життя, — тоді систему пронизували позанауковими елементами, але давали їх зверхній вигляд науково доказаних думок. Це стосується не тільки до систем німецького ідеалізму XIX століття, до Фіхте 178), Шеллінґа 179), Геґеля, але також до позитивізму Конта або до системи Г. Спенсера. Останні також не цілком вільні від усяких позанаукових елементів, яких джерело лежить в емоціональності людини. — Перший спосіб самообмеження не виконує тих вимог, які завжди ставились перед філософією, та робить з неї просту шкільну справу. Другий спосіб, коли порівняти його із свідомою різницею, котру робив Кант між теоретичними й практичними мотивами в філософії, а разом з тим між науковими й релігійно-моральними її частинами, — означає крок назад.

II. СИСТЕМАТИЧНА ЧАСТИНА

§ 7. КРИТИЧНІ ЗАВДАННЯ ФІЛОСОФІЇ — ПОЗНАКА ЗАГАЛЬНОСТИ

Релятивістичні теорії намагалися по змозі справедливо відноситись до історичних даних філософії і охопити своїми дефініціями всі її функції. Та горе, в цьому що ті функції, різні завдання філософії настільки в них ізольовані, що кінець-кінців може виринути нове питання: яку власне правну підставу має сама назва філософії. Може це тільки історичний пережиток без особливого значення? До такого погляду схиляється напр., Бенно Ердманн 182*). Він уважає логіку, теорію пізнання, етику, естетику, психологію — окремими науками, на метафізику дивиться як на конечне, щоправда, але ненаукове доповнення наук. Назва філософії залишилась словом без змісту. Так само ізольовані завдання філософії в Кюльпе 183*), в його роздільному, «дівізивному», представленні. Він визначає три завдання: створення науково обґрунтованого світогляду, дослід засновків всякої науки, підготовку нових спеціяльно наукових пізнань. Або вивід завдань нової філософії у Дільтая! Після всього дійсно зроджується сумнів щодо виправдання спільної назви філософії для всіх тих різних на вигляд питань. — Таким чином *дедукція філософії мусітиме вивести всі оті окремі функції з якогось одного основного погляду.*

Друге: дедукція не сміє випускати з уваги цей факт, що у філософічній системі находяться позанаукові елементи. Релятивістичні теорії ствердили це, але не подали якоїсь ймовірної причини такого явища. Відклик до потреб серця, до необхідности доповнити дійсність світом ідеалу тощо — все це є саме констатування факту. Бо потреби серця могли б прекрасно заспокоюватись мистецтвом і релігією, наука могла б служити виключно потребам пізнання. Того й вимагає позитивізм. Отже,

звідки береться охота в'язати всі ті моменти в одну, нову, філософічну цілість? *Знайти правдоподібний привід до того, якусь правну підставу, буде другим завданням дедукції.*

А якщо пощастить *об'єднати* обидва тільки що названі *завдання* якимсь *одним принципом досліду,* основним, вихідним *поглядом,* тоді — завдання дедукції дати поняття філософії буде виконане.

Коли хто хоче порівняти декілька предметів, тоді щоб полегшити, а то й взагалі уможливити порівняння, ставить дані предмети на однаковому рівні. Тому, коли й ми хочемо зрозуміти, чому в найбільше впливових системах філософії співпрацюють наукові, мистецькі, релігійні мотиви — мусимо намагатись перш за все звернути увагу на їх споріднення, на спільні риси, а не на їх різниці. А це неможливо, коли теорія науки, естетика й філософії релігії, від яких саме чекаємо вияснення, користуються різними методами. В дійсності так воно і є. Теорію пізнання дуже точно відокремлюють від психології мислення; естетика щораз частіше виступає як « наука про естетичну насолоду й естетичну продукцію », значить робиться частиною психології ; у філософії релігії змагаються за перевагу критична та антропологічна методи. Таким чином у теорії пізнання починають аналізою наукового твору, а то й аналізою готової наукової системи, а в теорії мистецтва звертають увагу головно на психологічні процеси при продукції чи сприйманні. Філософія релігії недавно потопала у порівняльній історії релігійних примітивів. Після цього, розуміється, само собою, що ділянки розходяться дуже далеко одна від однієї й усяке порівняння стає неможливим. Естетичні й релігійні елементи в філософічній системі поруч наукових елементів роблять доволі дивне враження, стають якимись настирливо-влізливими чужинцями. А все ж таки не щастить вдержати в таємниці, що найважніші філософії рояться такими несподіваними гістьми з інших країн. Тому так і приваблює спроба : як воно виглядало б, коли б ми до *всіх тих ділянок духової культури придивились з якогось одного погляду, коли б ми всім їм дали один знаменник,* очевидно, дуже пильно вважаючи на їх фундаментальні різниці.

Ясно, що спільної підстави, на якій ми могли б покласти наведені ділянки духової культури для порівняння, мусимо шукати в найпевнішій, найпостійнішій ділянці. Отож не в мистецтві, не в релігії, пливких утворах, що ще порівняльно недостатньо розроблені наукою, але саме в науці, аналіза якої є змістом квітучої філософічної галузі теорії пізнання, що разом з логікою творять хребет наукової філософії. Значить, спробуємо

проаналізувати мистецтво й релігію, але так, як аналізується наука в теорії пізнання. Тому насамперед мусимо подати хоч головні зариси її, бо вони потрібні для порівняння.

Зараз при вступі нова перешкода. Теорія пізнання ще не виробила якоїсь загальнозобов'язуючої системи, вона сама є місцем, де зводять боротьбу різні напрямки. Все таки здається, що саме сьогодні ця перешкода не є особливо небезпечною. Теперішні епістемологічні суперечки 180) роблять подібне враження, що й суперечки філософічних напрямків у Греції в післяарістотелівську добу синкретизму 181). Тоді в боротьбі виявилась не тільки протилежність, але й споріднення платонізму, періпатетизму 182) й стоїцизму 183), особливо коли всі вони опинилися віч-на-віч із грізним спільним ворогом: епікуреізмом 184). Подібно й сьогодні. Провідні напрямки раціоналізму новокантіянських шкіл і позитивізму — це більш напрямки епігонів, без тієї гостроти, з якою виступають перші проповідники нового вчення. Вже появились навіть посередні ланки: кантіянець Г. Файгінґер є позитивіст, а один із найінтересніших творів останнього часу, його « die Philosophie des Als-Ob » названо в підзаголовку ідеалістичним позитивізмом. Інтуїціонізм 185), що в ньому, здавалось, виростає новий епістемологічний напрямок, поборюють ті філософічні напрямки з однаковим запалом Але й він також не ускладнює справи. Він не намагається стати теорією пізнання взагалі, зокрема теорією точних наук, що для нас мусять бути взірцем науковости. У цій своїй формі, що мала найбільше впливу в берґсонізмі, він перш за все намагається обґрунтувати *метафізичну методу.* Особливого значення він набирає також в *історичних науках,* домагаючись не тільки пізнання, але й « розуміння » 186) історичних подій. Таку вимогу ставить Дільтай та його учні, подібного хоче Анрі Берр 187). Ми побачимо, що ті вимоги зовсім оправдані, бо й метафізика та історіографія мають у собі щось із мистецтва. Але саме тому інтуїціонізм не входить у рахунок, коли йде мова про теорію чистого, точного пізнання, що його прикладами є математика й математичне природознавство.

Коли ж суперечності не є такі різкі й принципові, як напр. в часи Декарта, Спінози з одного, та Бекона 188), Льокка 189) — з другого боку, то в кожному випадку при виборі якоїсь епістемологічної системи для нашої мети краще рішитись у користь позитивістичного напрямку. Він піддержує тісний зв'язок із типічними реальними науками; той зв'язок у найвизначніших дослідників забезпечений ще й тотожністю особи, напр. у Маха. Тому, подаючи коротенький нарис теорії пізнання, будемо йти за « Загальною теорією пізнання » М. Шліка 190), що недавно

появилась у Берліні як перший впровідний том широкозадуманого видавництва *природничих* підручників, як їх *спільна філософічна основа.*

Наука — це зв'язок пізнань. А пізнати, — так як і в житті, — значить знову розпізнавати, знаходити одне й те саме у двох предметах пізнання. Не знайти себе в предметі, як цього хоче вчування, інтуїція, але знайти тотожність двох або більше предметів, прикмет, відношень. Напр., світло — це електромагнетні дрижання. « До пізнання завжди належить два члени : те, що пізнається, й те, яким воно пізнається ». В інтуїції маємо один предмет. Вона є відношенням суб'єкту до об'єкту, вона є переживанням, а не порядкуванням, не порівнянням кількох об'єктів. Інтуїція дає уприявлення світу, наука — його пізнання.

Пізнання в житті, і часто в науці, це спізнавання зображень : ми порівнюємо зображення сприймання з уявленням-спогадом і бачимо, що вони однакові. Тоді називаємо сприймання тим самим ім'ям, яким ми називали спогад. Напр. здалека бачу собаку, придивляюсь і пізнаю : це мій Жучок. Та всі уявлення пливкі й докладно неозначені, тому й пізнання, побудоване на актах спізнавання зображень, ніколи не може бути певне. Це веде до завдання : по можливості точно визначити зміст зображень. А розв'язується воно через заміну уявлень поняттями. Готова ідеальна наукова система була б системою пізнань, де ролю уявлень виконують поняття. « Системи наших наук творять сітку, в якій поняття творять вузли, а судження — нитки, що їх в'яжуть ». Таким чином найпростіші елементи наукової системи — це поняття й судження.

Ми бачили, що поняття ставить перед свідомістю завдання : витворити зображення із зовсім означеним змістом. Таке завдання не можна розв'язати, бо всі дійсні психічні переживання, а до них належать і уявлення, пливкі, розвійні непевні, — і саме та пливкість, та непевність була причиною, що наукове мислення висунуло таке завдання. Тому поняття — є тільки фікцією зображення з точно означеним змістом, спільною назвою для об'єктів, що мають риси вичислені в дефініції : поняття — це значок. В реальному мисленні поняття репрезентується зображеннями, а свідомість переживає його тільки як інтенціональний 191) акт 192), функцію поняття. Той репрезентант і та функція свідомости існують реально, поняття залишається фікцією. Наукове судження, що в'яже поняття, вже тим самим фікція.

Ці фікції переймають у науці ролю значків, символів : поняттями позначуємо предмети, відношення, прикмети; судження

означають, що є відношення, що мають прикмети, що існують предмети, коротко, вони означають якийсь фактичний стан. — Поняття не може мати іншого відношення до предмета, позначеного ним; судження не може мати іншого відношення до фактичного стану, як тільки відношення штучного значка до позначеної речі. Предмети, фактичні стани належать до дійсности, поняття й судження — це самі фікції. Між такими цілком різнорідними речами не може бути жадного відношення подібности, тільки *відношення* — зразу *самовільного* — *прикладання*, причеплення значка. А така робота, таке прикладання значків — це єдина фундаментальна функція мислення.

Спочатку прикладаємо значок самовільно. Мислення керується тільки *доцільністю*, корисністю. Ми називаємо якийсь предмет, даємо йому якийсь значок. Таке названня є судженням, у нашому випадку — *дефініцією*. Дефініція ще не є пізнанням, бо в ній ми не спізнавали, не знаходили одного й того самого. Але якщо ту саму назву, те саме поняття, той самий значок, даємо ще якомусь іншому предметові, то це вже можемо робити тільки на підставі спізнання : ми переконались, що той другий предмет такий самий як і той, що ми його зразу називали. Тут перед нами вже пізнання, а його оцінюємо не з погляду доцільности, а з погляду *правди*, тобто *однозначности прикладення*. Напр., в акті спізнання ми помилились. Воно тільки так здавалось; той другий предмет не був такий самий, як перший, але ми, помилившись, дали йому ту саму назву, підвели його під те саме поняття. Тоді наше судження неправдиве, то є дво — або й багатозначне : раз означало воно такий фактичний стан, другим разом — інший.

Часом в'яжемо поняття в нові судження, але тільки на пробу. Ми сподіємось, що колись у майбутньому, у верифікаційних процесах вони виявляться правдивими, тобто однозначно прикладеними. Перед нами гіпотеза.

Правдиві судження об'єднуємо в систематичні зв'язки, спираючись на спільні поняття, що виступають у кількох судженнях. Це силогізм 193). Його функція чисто аналітична, а не синтетична ; він порядкує пізнання, а не творить його. Все наукова система мусить виконати дві умови. Про першу вже говорилось : вона мусить бути *правдива*, тобто мусить однозначно прикладати свої поняття, судження. Друга умова така : вона мусить осягнути ту правдивість, однозначність *можливо найменшою кількістю понять*.

Ми показуємо якийсь предмет, якусь прикмету, відношення, і називаємо їх. Коли ж згодом ще раз зустрінемо той самий

предмет, чи ту саму прикмету, те саме відношення, і пізнаємо, що це вони, тоді прикладаємо до них уже раз зафіксоване поняття. Але тут виникає питання, чи таке поняття сповняє в цілості ту головну умову, що воно повинно виконати, чи його зміст точно визначений. І що виходить з того: чи дальші *підведення* під те поняття точно певні? На це питання доведеться дати відмовну відповідь, бо те, що ми показуємо, це завжди переживання, а значить щось пливке, щось не точно визначене. Наука допомагає собі так, що вказує й дефініює найпростіші переживання, розкладаючи все складне. Тим вона осягає велику користь, пересуваючи наведену трудність на найдогідніші місця, так що помилка буває вже виключена. Такої певности вистачає для окремих наук, але принципово справа не міняється. Трудність відсувається, але вона існує. Тому всяке пізнання дійсности в реальних науках, т. є. в науках, де поняття й судження є значками дійсности, — не є цілковито точне.

Точність купується щойно порванням зв'язків із дійсністю. Це роблять так звані *ідеальні науки 194)*, перш за все математика. Вони означають свої поняття не шляхом наглядних дефініцій, показуючи предмет, тільки таким чином, що ті поняття мають відповідати означеним судженнями, мають сповнити означені постуляти. Так постають «implicite — дефініції». В ідеальних науках усі мости між фіктивним світом понять і суджень з одного, і реальним світом з другого боку знищені. Вони плетуть сітку суджень, аналітично виведених із поставлених дефініцій, що мають значення постулятів. Нові судження не кажуть нічого нового в порівнянні з попередніми. Вони тільки explicite висловлюють те, що implicite вкладене в дефініції. Завдяки цьому результати тих наук абсолютно точні, вони творять систему вічних правд.

Великий наклад мислення, що його присвячують тим чужим для дійсности творам, пояснюється найперше насолодою, що випливає з заспокоєння гону, пристрасти пізнання, які розвинулись із біологічних причин, а потім стали незалежні; з насолоди ігри, що полягає на шуканні й знайденні, пізнанні. Та є ще одна дуже важлива причина. Дійсність дає деякі приводи до таких точних, але чисто ідеальних творів, але з другого боку зроджується можливість прикласти ті недійсні творива до дійсности, використати їх для визначення дійсности. І де це вдається, там маємо найвищі осяги *реальних наук 195)*, верхи математичного природознавства. Реальні науки прикладають свої поняття до дійсних предметів, свої судження до фактичних станів. Вони кидають на дійсність свою сіть, але так, що вона пристає до неї, відповідає їй у певних пунктах на основі свідомого прикладення

й на основі актів пізнання. В інших місцях правдивість, себто однозначність, запевнена правильністю висновків. Вкінці робимо ще на підставі індукції гіпотетичні визначення, спираючись на віру в загальну важливість принципу причиновости та приймаючи з гори на основі привички, що процеси дійсности при всій різноманітності матеріяльних умов є одноформні.

Дійсність, що її визначають реальні науки, — це перш за все те, що дане, відоме, психічне 196). Але вже переднаукове мислення виходить поза його межі й приймає трансцендентну дійсність, спочатку як причину даних, відомих процесів, потім як причину взагалі, те що діє, — звідси й словесна назва: дійсне. Але те переднаукове мислення неслушно приписує тому трансцендентному, безпосередньо — не — даному дійсному квалітети, якості світу свідомости. Це погляд *наївного реалізму*. Припущення трансцендентної, не даної безпосередно дійсности, є також вихідною точкою *реальних наук*. Така дійсність є річчю в собі, але не в розумінні Канта, не непізнавальним носієм відомих якостей, тільки саме пізнавальними, але невідомими якостями, що стоять у правильному зв'язку з даним світом психічних якостей. *Іманентний світогляд*, консціенціоналізм 197), який каже, що дійсне є тільки те, що безпосередньо дане, відоме, психічне, — заплутується, перериває замкнутий зв'язок причинових процесів. Для прикладу: іманентна філософія все таки іноді визнає трансценденцію на підставі аналогії. Психічне життя інших людей не є дане, але та філософія робить « емпіріокритичне 198) припущення принципової рівности людей ». Вона визнає реальне минуле. — В далекій кімнаті б'є годинник. Де причина нашого слухового відчування? Там нікого не було, значить не було даного, психічного, дійсного.

Таким чином *одна дійсність те, що маємо означити, розпадеться на дві сфери: відому, психічну й невідому, яку все таки можемо пізнати; дану сферу й не дану*. Ми мусимо припустити існування цієї останньої, якщо процеси природи мають бути причиною пов'язані, замкнуті; порівняй попередній приклад з ударом годинника. І ми припускаємо її там, де при правильному орудуванні поняттями, що їх прикладаємо до відомої, даної сфери, постають поняття, яким у сфері даної дійсности ніщо не відповідає. Розвиток наук показав, що саме пізнання тієї об'єктивної, трансцендентної, непсихічної сфери дійсности досягає найвищого, квантитативного ступня пізнання. Саме ті природничі речі в собі можна точно-науково міряти й льокалізувати в трансцендентній схемі тривимірного порядку, що відповідає нашому наглядному просторові, й такій же схемі одновимірного порядку, що відповідає часові даної, психічної сфери. Так

само тільки в сфері тих речей в собі щастить окремі якості зредукувати до кількох, покищо незредукованих, т. зв. інтенситетів, і замінити квантитативними поняттями. Приклад: відношення термодинаміки до механічної теорії тепла. В останній температура як якість уже не виступає, тільки як середня кінетична енерґія молекулярного руху. Всі різниці є вже чисто квантитативні. Інакше при психічних, даних процесах. Психічних якостей не можна означити числом, не можна звести одне на одне. Психологія, що безпосередньо досліджує психічні якості, залишається на квалітативному ступні пізнання.

Теорія пізнання розпочиналася аналізою ідеальної наукової системи. Тому треба й при *аналізі мистецтва* зразу стати перед готовим мистецьким твором. До якого роду мистецтва він не належав би, то найперше бачимо в ньому завжди *систему уявлень*. Для загального питання про мистецтво воно байдуже, чи ті уявлення це змислові сприймання, як, напр., у малярстві, різьбі, музиці, чи врешті комбінація того и другого, як у драмі. В кожному разі мистецький твір промовляє до нас бажанням викликати *наглядні уявлення*. Це перша вимога, яку він ставить до нас.

Тому в естетиці особливо наголошується постулят наглядности. В системі Фолькельта 199) 184*) постулят наглядности виступає як перша основна естетична норма пройнятого чуттям зоглядання. У Ліппса 200) 185*) читаємо: « Всяке мистецтво кінець-кінців хоче одного: а саме зачарувати життя в змисловій появі... ». Внутрішній зміст у мистецтві завжди « прив'язаний до того, що сприймається змислами » 186*). Головне в цьому напрямку посуваються правила поетики, приписуючи уникати абстрактних висловів, що означають поняття. Для поезії, яка розпоряджає блідшими уявленнями спогаду і то тільки посередньо, через слова, постулят наглядности, має особливе значення.

Є вчені, які не визнають аж такої ваги наглядности в мистецтві. Гаманн 187*) доказує, що поняття наглядности *ширше*, ніж поняття естетичности. Він дає приклад: наглядний опис знайдемо не тільки в авторі кримінального роману, але й у злочинцеві, за яким росписали стежні листи. А все ж таки перше треба бути людиною, щоби стати автором. Дальше Гаманн покликується на рефлексійну поезію (напр., Гамлет, Фавст), та на дотепи. Що торкається першої, то саме весь великий чар наведених поезій-драм у тому, що вони вплітають рефлексії без шкоди для наглядности, навпаки ті рефлексії причиняються до наглядної характеристики головних осіб, у нашім випадку Гамлета і Фавста. Дотепи подібно, як і ті рефлексії, не є якимсь

окремим родом мистецтва, тільки інтерполяціями, вставками, або як в епіграмах стоять уже на межі мистецтва. — Подібні зауваження проти наглядности можна знайти також у Дессоара, але він сам незабаром скаже, що ідеї в мистецтві зараз же стають перед нами « як образ, форма, барва, звук », та що вони передаються радше тим, що поринають у них, ніж тим, що думають про них 188*).

Все те наглядне, вся система уявлень все таки не є метою мистецтва; навпаки — це тільки засіб. Коли хто каже : в естетичному переживанні діло, у самовдоволеному спогляданні, то він має інше на думці; він хоче зазначити ізоляцію естетичного стану від будня, від волі, скерованої на буденні потреби. Всі теорії мистецтва виходять поза ті безпосередні дані його, поза одні тільки уявлення. Для ідеаліста вони повинні зображати ідеї, для натураліста відтворити природу, про вчування модерних естетиків нічого й згадувати. Коротко : всі погоджуються з тим, що те наглядне в мистецтві — це тільки вираз, натяк, знак чогось іншого.

Що ж воно те інше ? « Щоб розрізнити, чи щось є гарне, чи ні, відносимо уявлення не через розсудок до об'єкту для пізнання, тільки через уяву (може зв'язану з розсудком) до суб'єкту та його почуття приємности чи неприємности » 189*). *Відношення уявлення до почуття* — це згідно з багатьома висловами Канта суть естетичности. І тут також можна сказати, що нинішні гадки однозгідні. У Фолькельта це знайшло свій вираз у вище наведеній нормі. Для Ліппса — це річ самозрозуміла : « — не те, що змислове, лише і то тільки вчуте життя » 190*) є предметом естетичної оцінки. Карл Ґрос 202) замість слова « почуття » каже « стани душі, що охоплюють усі диспозиції ». Він виразно підкреслює, що вчуття (в формі по-чуття, після-чуття) — це основний момент естетичного сприймання й розуміє під тим переживання духових змістів, що « висловлюються » змисловими даними, їх змислово-приймальними прикметами. Приглядач « вчувається своїм власним « я » або діяльними функціями, що є частинами його власної свідомости, в змислові дані » 191*). Натураліст говорить про насолоду наслідування, і він мусить признатись, що власне те почуття веде його до наслідування, що воно є ціль, а не саме наслідування.

Після всіх тих міркувань визначімо на пробу суть мистецтва, аналогічно до визначення науки. *Хай мистецтво буде системою значків, що виражає почування, зворушення.* Те наглядне, ті уявлення — це значки; почуття, емоціональні стани душі, — це позначені речі. А все те мало б такий сенс, що — хто розуміє

значки, — той міг би прийти до позначених ними переживань. — Тут уже, здається, запротестують і давній ідеалізм і новіший натуралізм. І цей і той говорять про розкіш наслідування. Значки в обидвох такі самі, що й у нас : уявлення. Тільки позначені речі : в ідеаліста — ідеї, в натураліста — зовнішня природа; у нас — життя почувань. Тамті доходять до почування тільки посередньо. — Та обидві теорії зовсім несправедливі для мистецтва : вони роблять із нього пізнання. В науці позначені речі були трансцендентні. Ідеаліст називає їх ідеями й означає поняттями. Тепер той самий предмет, що його наука схопила точно поняттями, мистецтво мало б неточно зображувати наглядними уявленнями. Ясно, така думка веде згодом до того, що мистецтво стає тільки вступом, тільки нижчим щаблем наукового пізнання, напр., в Геґеля. — Позиція натураліста так само не дається вдержати : його мистецтво було б непотрібне подвоєння, при чому відбитка мусіла б завжди бути слабша, ніж праобраз.

Тому повернемо до нашого визначення мистецтва як системи символів, де значками були уявлення, а визначене було емоціональне життя. Ми бачили, що таке визначення погоджується з модерними теоріями мистецтва, а навіть довкільним шляхом і з давнішими, бо й вони кінець-кінців вливались у розкіш наслідування — ідей, чи то природи. Якщо тепер наша дефініція виявиться придатною до вжитку, то значить : якщо з неї легко буде вивести основні риси мистецтва, перечислені в естетиці, а ще коли вона принесе з собою спрощення деяких проблем, а деякі може й зовсім викреслить, — тоді вже матимемо подвійну користь. Крім своєї здатности, наша дефініція визначалася б ще тією вигодою, що вона зводила б мистецтво до подібних формальних відношень і понять, що й науку, виразно підкреслюючи велику різницю елементів, які у них виступають. Переконатись мусимо на кількох найважливіших проблемах естетики.

Кант починає аналітику краси таким поясненням : « Смак — це здатність до оцінки якогось предмета або якогось роду уявлення через те, що він подобається або не подобається без усякого інтересу. Предмет, що так подобається, називається гарним » 192*). Цю безінтересовність Кант описує ще ближче як незацікавленість « в існуванні речі » 193*). Таке є найзвичайніше визначення естетичного відношення до світу, і то можна сказати аж по сьогодні. Це є Фолькельтова норма « безвольности »; це є те, що Ґрос називає естетично цінним станом свідомости : « повнота її без бажань » 194*). Це « естетична ідеальність » Т. Ліппса, « потойбічність усякого реального світу » 195*) ; це принцип ізоляції, на якому спочиває естетика Гаманна; це те, що висловлює Й. Кон своїми « інтенсивними » вартостями, Кюльпе — кон-

темпляційними вартостями; це підстава всіх теорій, що бачать у мистецтві свого роду розвагу, основа теорій мистецького ілюзіонізму.

Для нашого визначення мистецтва цей *принцип є чимсь самозрозумілим: його можна аналітично вивести з нашої дефініції.* Бо якщо наглядні, змислові дані в мистецтві, та система уявлень, є тільки засіб, щоб викликати почування, тоді цілком непотрібне питання, чи в об'єктивному світі існує предмет тих уявлень, чи ні. Принцип « безвольности », безінтересовности і т. д. нічого нового властиво не каже як тільки те, що уявлення, котрі творять мистецький твір, не беруть на себе представництва предметів і понять, значить не мають тієї функції, яка звичайно їм припадає в житті, а також в науці. Існуванная позначених ними речей байдуже.

Принцип, що його кладеться в основу естетики, дається таким чином дедукувати з нашої дефініції, виставленої на пробу. Вона « implicite » охоплювала вже й його. Та крім цього необхідно додати, що той принцип не був такий дуже придатний для дефініції мистецтва, навпаки, в ролі основної риси він був не зовсім на своєму місці. Він є неґативний, і раз — занадто тісний, раз — занадто широкий. Він, що правда, каже, чим мистецькі уявлення не повинні бути, але не каже, чим вони є, що це значки, символи почувань. Та ще важливіше, що той принцип також занадто широкий. Він характеризує не тільки естетичні моменти. Кант, спираючись на нього, відмежовує те, що естетичне, від того, що приємне й добре. І зовсім справедливо! На одному тільки уявленні приємного, доброго заспокоїтись трудно, необхідне існування приємних речей, важливе здійснення добра. Але Кант не торкається питання, чи на основі принципу « незацікавлености в існуванні » естетичне відділене від того, що науково правдиве. Це питання доведеться заперечити. Переконує приклад ідеальних наук. Вони носяться в просторі своїх понять і дефініцій, що ними творяться ті поняття, і не питають, чи об'єктивна дійсність погоджується з ними. Існування речей, що відповідали б їхнім поняттям у дійсності, для них також байдуже. Вони плетуть, розгортають ідеальну та далеку від дійсности систему, задоволяючись тим, що їх правди аподиктично конечні.

Ту безінтересовність описують ще іншим способом. Кажуть так: естетичне переживання повинно бути самоціллю, воно не має служити ніякій іншій меті, має бути замкнуте в собі. Значить: естетичне переживання, почин якому дає уявлення в мистецькому творі, повинно кінчатися почуття естетичної насолоди. Ввесь процес був би справді замкнутий. Емоціональний

стан творчого мистця отримує свій вираз у системі уявлень, у мистецькому творі, а цей викликує в людині, що естетично сприймає, переживання такі самі, чи подібні до переживань творця. Емоціональне переживання — уявлення — емоціональне переживання : коло замикається. Так само виглядають справи в науці. Різні процеси формулюються законами, а ті формули дають можливість повертати до тих процесів, викликувати їх наново, при чому їх практичне пристосування покищо зовсім не входить у рахунок. Закони електричности знайдено без думок про радіо. І справа має такий самий вигляд чи стоятимемо на реалістичному, чи на іманентному становищі : змислове відчування — наукове мислення — змислове відчування. Реаліст вважає необхідним для замкнутости природних процесів приймати об'єктивний, позапсихічний світ речей самих у собі, але й для нього процес пізнання розпочинається змисловим відчуванням і закінчується змисловим відчуванням при справджуванні 196*). І тут коло замкнене. — З того виходить, що принцип безінтересовности дається аналітично вивести з дефініції науки і з дефініції мистецтва як системи знаків. Тому, коли хто хоче в « безінтересовнім почуванні » вбачати характеристичну рису мистецтва, тоді він мусить наголошувати не « безінтересовність », як звичайно буває, тільки « почування ».

Мистецтво — це система уявлень, які провадять до почування. Коли ці почування приємні, тоді уявлення, їх предмети. називаємо гарними. Можна розуміти *поняття краси* настільки вільно, що воно стане однозначне з поняттям естетичної вартости взагалі. Для Ліппса естетика — це « наука про те, що гарне, тобто естетично вартісне » 197*). Але він не виводить відважно всіх висновків і тому попадає в трудноці, як тільки треба знайти якесь місце для поганого в мистецтві. Ліппс виправдує його як « приправу ». Тоді пригадуємо собі ролю дисонансу в музиці, бурю морщин на обличчі роденівського « чоловіка зі зламаним носом » і швидко шукаємо іншого пояснення. Незабаром знайдемо в Ліппса : « але погане може безпосередньо мати в собі моменти краси » 198*). Щоб єрятувати для мистецтва сум, журбу 203), він вдається до « радісного почуття, що я людина » ! — Гаманн радить собі радикальніше. Він натякає на можливість прогнати з естетики поняття краси взагалі. — Все ж залишається факт, що нераз те, що в житті називаємо поганим, у зв'язку мистецького твору, в мистецькому зогляданні дає естетичну насолоду. Мабуть, у тому зв'язку треба шукати чогось цінного й те цінне естетичного зв'язку звати красою.

Як же виглядатиме проблема на основі нашої дефініції? Наявні уявлення виступають як символи почувань і в такій ролі

вони і впливають, *діють естетично.* Порядок, система тих уявлень, об'єднує найрізнорідніші почування в одну цілість, у гармонію, як дисонанси з консонансами. Ця гармонійна сполука дає *естетичну насолоду.* Порядок і гармонія творять підставу об'єднання й тим величавіший твір мистецтва, тим сильніше й глибше враження від нього, чим більший діяпазон почувань : — кохання й зради, перемоги й смерти — зумів він пов'язати. Але тоді проблема відпадає. Це, що в житті називаємо гарним і поганим, те в мистецтві, в обличчі краси — рівноправний матеріял. Розкладаючи поняття гарного, відкриваємо в ньому суміш найрізніших оцінок: корисности, приємності, практиної розсудливости, добра, привички, цінувань, зроблених щоденним життям, обточених його домовленнями, вигладжених частим ужитком. Привичка буває найкастішою смертью почування, тому нераз погане, страшне, грізне, тривожне сильніше вражає й манить творців, ніж те безлике гарне.

Завданням естетики було б встановити, впорядкувати, розвинути умови естетичної краси, *принципи естетичної систематики.* — Це раціональні форми мистецького твору, принципи одностайности, « вічного повороту одного й того самого » в мистецтві. Це ритм, рима, асонанс, строфа в поезії, внутрішня структура драми, симфонії і т. д. Це « логіка мистецького твору », частина загальної естетики, подібно як логіка є частиною теорії наук.

Ще залишилось одне важливе питання. Хай уже логіка мистецтва описує моменти, що систематизують, в'яжуть у цілість і творять передумову естетичної насолоди. Але ще чекає відповіді *проблема матеріялу.*

Як маємо думати про зв'язок знаків і позначених речей, у нашім випадку, — уявлень і почувань ? У науці ми мали таке відношення : в дефініціях ми самовільно прикладали значок-поняття до позначеного предмета, а потім керувались актами розпізнання, дивлячись, щоб тільки однакові предмети означати однаковими значками, щоб судження були правдиві, себто однозначні. Якже ж-тут ? На цю проблему робить натяк Ліппс 199*). Із факту, що внутрішній зміст мистецтва завжди в'яжеться зі змислово-сприймальним, виринає питання « не тільки як взагалі можливе таке пов'язання, але як це стається, що в якомусь означенім випадку цей означений внутрішній зміст в'яжеться з цим означеним змислово-сприймальним змістом ». Модерне поняття вчування 204), що стоїть в осередку нинішньої естетики, — це спроба дати відповідь на питання. — В кожному разі пов'язання символів із тим, що вони символізують, у мистецтві зовсім інакше, ніж у науці. Місце самовільного прикладання

займає тут реальний, причиновий зв'язок, незалежний від самоволі творця-мистця й від самоволі того, хто сприймає мистецький твір. Це те, що означає поняття мистецького « надхнення », деякої пасивности мистця, в протилежності до спонтанности, активности наукового мислення. В такому зв'язку і в такій різниці немає нічого дивного. В науці — символи були фікції-поняття, що не могли мати реального зв'язку з дійсністю. В мисцецтві : і символи і те, що вони означають, — уявлення й почування, — це дійсність. Тому, використовуючи цю різницю, що її робить мова між штучними значками й ознаками, які реально пов'язані з тим, що вони означають, скажемо : наукові поняття — це порядкові значки 205); уявлення мистецтва — це ознаки почування 206).

Ми розвинули два завдання науки про мистецтво : одне було логічно-естетичне, друге — психологічно-естетичне 207). Таким чином наше означення мистецтва пояснює *невирішену боротьбу естетичних метод*. Коли залишимо на боці давню, метафізичну методу, то в рахунок входять дві методи : критична 208) й чисто-психологічна. В теорії пізнання боротьбу вирішили в користь критичної методи. В кожному випадку епістемологічний психологізм 209) відійшов у тінь. В естетиці не так : тут справи розвиваються в протилежному напрямку. І це легко зрозуміти. В науці ми мали світ речей у собі, до якого ми доходили шляхом висновків, з другого ж боку поняття і судження, як значки речей й фактичних станів. Але й ті речі в собі й поняття не належать до сфери відомого, психічного, даного світу. Інакше в мистецтві; тут маємо по-перше з обох боків *психічні* величини : зображенян й почування; по-друге з обох боків *дійсності* 210) пов'язані з собою реально, а не на основі самовільних рішень, як у наукових дефініціях з їхніми штучними значками-поняттями. Психічні дійсності та їхні зв'язки — це й є предмет психології. — Та все ж таки готовий мистецький твір є чимсь уже вийнятим із психічної пливкости й тому кличе до критичної аналізи значіння й до систематики раціональних форм. Тільки принципово можна відокремити одну методу від другої. Повне відмежування естетики від психології було б можливе в країні абсолютних вартостей, але там поселитись було неможливо 211).

Суперечки естетичних теорій постають або через неправильне відношення символів 212), або через однобічне підкреслення формальних, чи то матеріяльних, елементів мистецтва. Першу помилку роблять, як знаємо вже, ідеалізм і натуралізм, що в'яжуть мистецькі уявлення з ідеями або зовнішньою природою. Подібне неправильне відношення лежить також в основі натуралістичного ілюзіонізму 213). Омана постає через змішан-

ня уявлень, що пов'язані в мистецькому творі, з уявленнями, що стоять у зв'язку життя. Але тоді, щоб дійти до свідомої самообмани, а її саме вимагає той напрямок, ми мусіли б завжди порівнювати якось мистецькі уявлення з уявленнями життя 214). — Шляхом однобічного підкреслення принципів естетичної краси приходимо до естетичного формалізму 215), тоді як революційні періоди бурі й ламання звичайно вважають за останнє слово, останньою метою мистецтва: накинути сире переживання 216). — Високо понад такими однобокостями стоїть *клясичний* — в широкому розумінні — *мистецький твір*, істотний початок всякого естетичного досвіду. Він передає наглядними уявленнями сильно напружену сферу переживань, й в'яже її раціональним оформленням, встримуючи натугу в своєму володінні. Найвищі форми мистецтва, найкращі його досягнення, напр., у драмі, в симфонії, це пророчисті приклади такої синтези раціональних та іраціональних елементів 217).

Релігія виступає найперше в змислово наглядні́м одязі культу, потім як уявлення й вчення про надзмисловий світ і його відношення до цього світу. Звичайна гадка модерної філософії релігії така, що змислові сприймання, уявлення і судження ще не є ядро релігії. З цим погоджується й гадка глибоко-релігійної свідомости.

Блез Паскаль 218), який об'єднує в своїх «Думках» 200*) тонке мислення математика з вразливістю живої релігійности, дивиться на змислові дані, на обрядовість як на засіб. Зовнішність має піднести нарід до того, що є внутрішнє в релігії, й упокорити гордих вимогою підкорення. Але чекати допомоги, мати на неї свою надію, — означало б бути забобонним. Щоб досягти Бога, те зовнішнє мусить об'єднатись із внутрішнім. — Так само розум — це хитка опора віри. Хто доходить до релігії тільки міркуванням, у того віра лише людська й непридатна для спасіння. Деїзм, що в раціональнім вченні бачив початок і кінець релігії, для Паскаля це сусід атеїзму. — Тільки релігія, що її Бог дає «через почування серця», є справжньою релігією. Бог геометричних правд і ладу елементів, — це Бог поган та епікурейців. Бог провидіння й щасливого життя, — це Бог жидів. Бог християн — це Бог, який виповняє душу й серце тих, що належать до нього; — це « — Бог любови і розради: це Бог, що дає їм внутрішньо відчути їхню злиденність і своє безмежне милосердя, що об'єднується з глибиною їх душі; що сповняє покорою, радістю, довір'ям, любов'ю — ». «Серце відчуває Бога, а не розум. Це суть віри. Бог відчутий серцем, не розумом».

Такі думки зустрічаємо часто. Ядра релігії треба шукати не

в її змислових і раціональних змістах, але в емоціональних. Знову можемо попробувати поставитись до обряду й вчення як до знаків, символів того ядра. Тоді матимемо подібне відношення як у мистецтві. Але в житті та в науці відрізняємо певно естетичний стан від релігійного стану, і то не зважаючи на те, що вони нераз виступають одночасно. Це є доказом спорідненння і різниці між ними. Спорідненням треба пояснювати й те, що релігія й мистецтво виступають у тісному зв'язку навіть у релігійно-філософічній теорії. Для Фріза 219) справжній релігійний стан —це Ahndung. Цим тяжким для перекладу словом він передає відчуття вічного буття під впливом краси й величности.

Перед нами завдання по можливості ясно схопити різниці 220). Мусимо добре приглянутись, чи немає їх у тому переживальному ядрі. *Шляєрмахер* каже, що релігійне почування це « почування чистої залежности ». Для нас сам зміст цього визначення, (— завважують, що він є виявом бажання наблизитись до церковного вчення, —) не є головне ; ми мусимо звернути увагу на його формальний бік. Вже спосіб, як Шляєрмахер виводить його, показує, що релігійне почування для нього це *межове почування*. На його думку, — в кожному почуванні момент свободи є з'єднаний із моментом залежности. Ми чуємо самих себе, але й одночасно відчуваємо, що щось діє поза нами, вражає нас 221). Взаємовідношення сили обох моментів можна пересовувати то в один, то в другий бік. На одному кінці стоїть почуття свободи, на другому чистої залежности. Перше почуття для людини недосяжне, друге творить ядро релігійного переживання. Таким чином не є крайне, межове почування, тому воно таке неохопне, таке розвійне.

Звичайно в теоріях, що виходять від релігійного почування, приписують йому подібні формальні прикмети. Так *П. Наторп* 222), характеризує його, як « безконечне почуття » 223); Ґ. Зіммель, називає його психічним станом, який дається описати тільки особливими почуваннями натуги, де є віддання і піднесення, але не зважаючи на те, в ньому є й єдність « sui generis ». Такий стан можна вплести у різні відношення життя, й тільки скристалізувавшись — він являється в чистій формі й фіксується в уявленні трансцендентного об'єкту 224), що йому відповідає. Взагалі цей феномен не можна визначити якоюсь однією формулою 201*).

З цим усім погоджуються релігійні досвіди, що звичайно сповіщають про неозначену безконечну тугу й находять свій зовнішній вираз у заплющених очах 225) і вгору зведених руках.

Таким чином *характерною рисою релігійного стану була б*

неозначеність почуття туги, піддання себе якомусь поривові, якомусь таємничому захопленню. Після цього легко зрозуміти, чому релігійна символіка виявляє явний нахил вийти поза межі змислового світу, а також чому часто пов'язують релігію зі сферою волі, де вона зустрічається з етикою 226). Тоді вона є вищою інстанцією, джерелом, з котрого бере свій початок моральність — (у християнській філософії релігії), або навпаки, вона сама спирається на етику — як у Канта.

Перейдемо до іншого й приглянься ближче системі знаків, що ними символізуються релігійні переживання. В уявленнях, і в релігійних обрядах зустрічаємо натяки на ясно визначені почування. Люди моляться до вищого єства (воно може бути іманентне або трансцендентне, позасвітове), вони люблять його, бояться його, виявляють йому вдячність. — Те вище єство (Бог, всесвіт, субстанція, людство) стає предметом того неозначеного почування, тієї туги, — а дальші відношення між релігійною людиною й об'єктом релігійного почування уявляються й чуттям переживаються по аналогії людских відношень. Страх Господень і любов, почуття провини і надії, — це найзагальніші й психологічно зрозумілі спроби зафіксування неозначеного релігійного почуття. Тривога перед невідомим і разом з нею широкі обрії й очікування радости, — це не тільки почування бідних, нещасних, але й тих, що йдуть вперед у своєму розвитку назустріч чомусь. Систематична дедукція дальших аналогій була б завданням психологічної частини науки про релігію.

В мистецтві ми бачили архітектуру уявлень. Хто був здібний сприйняти її, той доходив шляхом різних психічних процесів (напр., вчування) до емоціональних переживань, що їх визначив мистецьтією архітектурою. В релігії позначеним предметом є незрізничкований, неозначений душевний стан, що його схоплюють одними тільки аналогіями. Ми тільки аналогічно висловлюємось, називаючи цей стан любов'ю, страхом і пошаною, чи вдячністю : це наші здиференційовані почування відбиваються так в зеркалі тієї невизначеної емоціональної сфери. Аналогіями є також всі ті комплекси уявлень, що малюють нам Бога добрим, ласкавим і грізним батьком. Коротко : реальна дійсність тут — це релігійне переживання, що невизначене в собі, характеризується різно, або як любов, або як страх, або як надія, залежно від душевного стану й життєвих обставин. Релігійні уявлення, вчення — це символи того переживання та його аналогічних описів при допомозі означених, зрізничкованих почувань.

Найглибші джерела релігії лежать в емоціональній частині психіки. Тому релігія стоїть значно ближче до мистецтва, ніж до науки, символи-поняття якої відносяться головне до екстрамен-

тального 227) світу. Та не зважаючи на це, нераз — і то навіть протилежні напрямки — вважають релігію пізнанням. Про раціональну теологію непотрібно навіть згадувати. Але така думка пробивається і з позитивізму Конта, і з ідеалізму Гегеля. Її визнають усі ті, які даремно намагаються боротись із релігією, критикуючи релігійні уявлення й доказуючи, що їм ніщо не відповідає в об'єктивній дійсності. Ці уявлення, що є символами найсуб'єктивнішої дійсности, емоціонального ядра життя, ці уявлення вважаються тут за значки об'єктивних дійсностей, аналогічних до наукових понять. Перед нами та сама помилка, яку ми бачили в натуралістичній теорії мистецтва. Натуралізм порівнював уявлення, що з них збудований мистецький твір, з об'єктивною дійсністю й оцінював їх залежно від того, в якій мірі вдалось наслідування. Подібно вважають також релігійні уявлення значками об'єктивної дійсности та їх вартість узалежнюють тільки від існування тієї дійсности. І що дивно: в тому згоджуються ортодоксальна теологія і раціоналістичні, матеріялістичні напрямки, що її поборюють.

Цікавий образ дає раціоналістична метафізика, зокрема у тих представників, які мали живе релігійне почування, (Спіноза, Ляйбніц). Оптимізм пізнання, характерний для раціоналізму, не дозволяв залишати будь-що непізнаним, а релігійне почування вимагало свого предмета. І його цей предмет находили в найвищих поняттях системи. « Substantia sive Deus », божественна « monas monadum » — дають спрагненому, релігійному почуванню предмет туги. Завдяки цьому раціоналістичні системи досягають суцільність, замкнутість, які треба подивляти; ніщо не виходить поза їхні межі : вони визнають усі потреби і їх заспокоюють. Тільки що та субстанція, та монада — це мають бути реальні предмети, а справжня релігія — пізнання Бога. Розбіжності результатів того « пізнання » між собою є найкращим доказом, що справа тут у символах, різниці яких залежать від різних засновків пізнання, від різних обставин життя, від різниць душевної структури. Те, що справді пізнане, — це предмет науки, а не релігії. Навіть тяжко уявити собі сердешне й неозначене релігійне почування до чогось, що докладно визначене, наскрізь пізнане. Поняття : Бог-субстанція, монада монад — це тільки намагання знайти нові символи для релігійного почування, які виходили б із метафізичного світогляду філософа, значить тільки приклади індивідуальної релігії. Всі вони зраджують невисловлену тенденцію підсилити метафізичний світогляд, спираючи його ще й на віру.

Щось подібне зустрінемо й у сучасній філософії релігії, що виросла на ґрунті новокантіянства. Вже в § 1-ому була мова про

поняття святости у В. Віндельбанда; це може бути прикладом 228). У цій філософії релігії « останнім і найважливішим » питанням вважають питання « про *цінність пізнання або про зміст правди* » в релігії. Так у Ернста Трельча 202*) 229). Він завжди говорить про теорію пізнання релігії. — Правда релігії міститься у тому, що релігійні уявлення й обряди є символами дійсного, живого релігійного почування, а не тільки порожніми догмати, порожніми формами. Але тут, в новокантіянській філософії, шукають правди у змісті релігійних уявлень. Релігія стає « схопленням свідомости норм як трансцендентної реальности. Тоді як інші закони свідомости, мислення, моральна воля, естетична концепція — це форми, релігія показує реальність, з якої випливають ті норми, єство, де вони є » 230).

Цій філософії релігії вже не вистачає наївности передкантівського раціоналізму, тому вона є якоюсь посередньою концепцією між тими, що бачать у релігії пізнання, й тими, що розуміють її як символіку релігійного переживання. Метафізичні поняття Бога визнаються навдалими, бо вони підводять релігію під чужі категорії, достосовують її до вимог пізнання 203*). Але одночасно вище описана інтерпретація релігійної віри 231) вважається пізнанням важливого пункту. Та зараз же пояснюються теологічні поняття об'явлення, чуда, — їх називається методичними поняттями теології, — цілком у дусі символізму. Як у давніх раціоналістичних системах, так і тут, рішала потреба дати певніші основи останнім поняттям світогляду, в нашому випадку нормативній свідомості. Але в обох випадках — це доказ, що така нормативна свідомість — це фікція. Відома, пізнана, чи пізнавальна дійсність, — не вимагає, щоб ми вірили в неї релігійно. Та чи взагалі можлива така віра? — Бога ж не можна ні пізнати, ні обняти якимсь визначеним почуванням, його можна тільки відчути в таємних глибинах переживання, в творчій темряві невідомого завтра.

В новіших часах рішуче і послідовно боронить символічне значення релігійних уявлень А. Лянґе в своїй історії матеріялізму ; і Г. Файгінґер у своїй « Philosophie des Als-Ob ».

Після цього історичного огляду повернемо назад до наших проблем. Релігійне почування, релігійне переживання — це визначена реальність, а релігійні уявлення — це тільки посередні символи її; Бога уявити неможливо. Тепер насувається подібне питання, як при аналізі науки й мистецтва, а саме : як *в'яжуться між собою символ і те, що він символізує*. В науковому пізнанні вирішували спочатку самовільність, керована тільки думкою про доцільність; пізніше вже акти пізнання; есте-

тика ввела для означення того пов'язання особливі поняття, напр., вчування. Також релігія опрацювала власну термінологію. Ролю тих понять переймають тут поняття *віри* (подібно до вчування глядача, чи слухача в мистецтві), *інспірації, об'явлення* 232) (подібно до вчування творчого мистця). Обидва вони охоплені ширшим поняттям *релігійного переживання, релігійного досвіду*. Справою психології релігії було б аналізувати ці посередні звена, що в'яжуть релігійний символ з релігійним почуванням.

Виходить, що й тут потрібні обидві методи : психологічна й критична, як в естетиці. Виключне користування антропологічною-психологічною методою, що їй сприяв недавній розвиток релігійно-історичних й антропологічних розслідів 233), привело до того, що пробували знайти суть релігії шляхом аналізи її примітивних форм. Але первісний міт 234) — це незрізничкована маса, що містить у собі початки пізнання, мистецтва й релігії примітивного щабля. І коли неможливо було б визначити суть пізнання або мистецтва на підставі таких примітивних продуктів, то так само неможливо й недоцільно питати примітивів про суть релігії. Їх треба притягти для пояснень, але вони не можуть бути головним матеріялом індукції. Через таку методичну помилку дійшло, напр., до того, що на релігію дивились як на якесь примітивне пізнання : погляд характеристичний для вчення про три стадії 235). В теорії пізнання аналізуємо сучасну науку, а то й ідеальну наукову систему; в естетиці маємо перед очима клясичний (у широкім розумінні) твір мистецтва; тому і в філософії релігії мусимо перш за все приглядатись до найвищих форм релігійности.

Яке ж остаточне значення мають усі ті символічні системи? Ми надаємо їм великої ваги. Життя без них — це був би день без сонця. Основою всякої вартости буває почування приємности, радости, розкоші. Коли ж приємність дає нам кожна дія, до якої ми привикли, а радість дає всякий надмір, те ще вибагливе, чому ж приписувати саме тій дії, саме тому надмірові таку високу вартість? Старинна філософія життя давала відповідь. Вона вчила шанувати тривкість приємности. З наукової праці, з мистецтва, з релігії випливають невичерпні джерела радости. Така правильна відповідь ще не задовольняє всіх питань. Ми не дивимось на духову культуру як на вічно зелений сад, розумно відмежований від світу для спокійної розкоші. Тому мусимо вийти з його рівної прохолоди й шукати дальше.

Засвітім світла й замкнімося насамперед *внутрі світу* свідомости. Часто можна почути : завдання науки — висловлювати зоглядання поняттями. Віндельбанд називає працю науки « пере-

кладом наглядних даних на поняття 204*). Але *це зафіксування, пришпилення того, що не достатньо визначене, тим що більш визначене.* Ми бачили, яку мету має в цьому наукове мислення. Для нас важливо встановити, що тут справа в придержанні чогось пливкого, в тому, щоб вийняти його з течії.

Мистецтво досягає того самого, тільки в іншій сфері. Воно виконує своє діло, воно передає переживання таким способом, що притримує почування відповідними наглядними уявленнями. Вже було сказано, що психологічна естетика повинна виявити зв'язок переживань з уявленнями, котрі їх викликують. Для нас досить того, що уявлення, — це постійніші явища свідомости, ніж почування, і тому легче ними орудувати.

Врешті релігія; вона знаходить для свого неозначеного переживання однорідні символи в умовно найпливкіших феноменах свідомости : в почуваннях. При всіх спробах докладнішого опису предмета того почування та його відношення до світу, внутрішньо-жива релігійна свідомість негайно підкреслює, що це в дійсності тільки далекі описи, лише символи неуявного.

Вага культурних систем науки, мистецтва, релігії в господарстві свідомости міститься у тому, що окремі явища її « придержуються » постійнішими, більш визначеними, якими легше оперувати. Свідомість вже не віддана на ласку випадкових подразок і безвольних асоціяцій. Вона отримує владу над собою й можливість викликувати переживання, повторювати їх. Вона звільняється від хаосу й випадковости, стає хазяїном у своїй державі.

Та на двох крайніх місцях ми мусіли переступити поле даного, раз фіксуючи сприймання поняттями, потім — прагнучи знайти вияв для релігійного почування. Поняття має струнко визначений зміст і через те лежить вже поза сферою свідомости, де все пливе, переливається. Задля тієї визначености довелось нам покинути обсяг психічних явищ і взятись за фіктивні знаки. — На другому кінці було навпаки. Невизначеність релігійного почування висунула завдання провести в свідомості абсолютно невизначене уявлення (Бог), як предмет того почування. Там поняття, видвигнуло невирішальне завдання : викликати абсолютно визначене уявлення; тут так само не можна виконати протилежної вимоги : абсолютно невизначеного уявлення. Як там, так і тут, доходимо до фікцій, аналогій, які посуваються в протилежних напрямках щодо визначеного змісту. Містики, для яких найживішою є свідомість того, що Бога уявити неможливо, називають його сліпучим світлом, або найтемнішою між темними ночами. Тоді ідеальне наукове поняття треба б назвати спокійним, соняшним днем.

Покиньмо тимчасові межі й подумаймо про значення систем духової культури в *світі реалізму* 236). Таким чином ми вже не замикаємось у сфері свідомости, але хочємо пізнати також речі в собі, екстраментальний 237), позапсихічний світ. Для того ми визначуємо речі в собі поняттями, а відношення між ними придержуємо судженнями.

Вже згадувалось про те, що не всі науки стоять на одному рівні. Одні досягли найвищого, квантитативного ступня; інші якщо бажають пізнати предмети безпосередньо, перебувають на квалітативному ступні. Так само говорилось про те, що в житті та в деяких науках, велику ролю в актах пізнавання відограють зображення. Сюди належать історичні науки. Якщо міряти їх мірою точних наук, тоді вони зі своїм намаганням наглядно зобразити факти є швидше збіркою матеріялів, приготуванням науки, а не наукою в повному розумінні. Коли в історичному творі читаємо опис якоїсь події, тоді слова, вжиті для цього, мають за мету зобразити нам одно, напр., перебіг битви під Корсунем. Робиться це так, що ми вражені натяками слів, — розмальовуємо собі образ тієї битви, користуючи із запасів нашої пам'яті, наших уявлень-спогадів. Намагання до наглядности наближає історію до мистецтва, але мета такого намагання в обидвох випадках різна. Історія намагається по можливості типовими уявленнями відтворити, наслідувати природу; вона робить те, чого натуралізм шукав в мистецтві. Така скерованість до об'єктивної дійсности, а не до почування, а згодом наукові методи джерелознавства, критики джерел, — запевнюють історії місце між науками.

Тепер уявімо собі засоби визначення, значки, що ними наука зафіксовує дійсність, у лінійному порядку (порівн. рисунок-схему). Вийде відтинок прямої, де з одного кінця стоять уявлення поруч понять (Б" — Б), з другого — відкривається щораз чистіша сфера понять (А — Б").

В мистецтві — на перший погляд — неможливо перейти від власної свідомости до широкого світу. Наглядні уявлення приводять до емоціональних переживань, — все відбувається в нутрі душі. Але психічне життя інших людей для мене, покищо невідоме. Воно з мого погляду щось, як річ сама в собі. Тільки необхідно звернути увагу на одне, а саме, що ця річ у собі тут психічна, тоді, як про властиві природничі речі в собі цього сказати не маємо права. Переживання Гамлета для мене невідомі. Але мистецтво своїми уявленнями наказує мені вчутися в них, пережити їх. В естетичному переживанні невідоме стає для мене відомим. Це не значить, що я пізнаю. Тут я не знаходив однаковости предметів, їх рис; ні, я тільки довідався, я тільки

ввів у сферу моєї свідомости те, що перед тим було поза нею. Це сталось таким чином, що мої переживання попали під провід наглядних уявлень мистецького твору.

Релігійне почування у своїй невизначеності не має окремих рис, що вводили б в нього якусь диференціяцію, бо вони дуже бліді. Це причина, чому релігія сягає своїми впливами так далеко, чому вона має силу творити громади, що охоплюють людей різної освіти. Дійсність визначена в релігії, спільна для всіх. Великі різниці є в ширині й натузі релігійного переживання та в уявленнях — символах, що залежні від зовнішніх і внутрішніх обставин.

Вернімось до нашого рисунку-схеми. Відтинок продовжується : до попередніх фіксаційних знаків приходять ще наглядні уявлення з мистецьких творів (Б — В), потім означені почування, що описують невизначене релігійне переживання (В — Г).

Цілий той відтинок прикладаємо разом до дійсности для пізнання в науці, для уприявнення в мистецтві й релігії. Тепер цю дійсність зобразімо другим, рівнобіжним відтинком. Частині, де стояли наукові поняття, відповідають на відтинку дійсности речі в собі ($А^2$ — А''), після них йдуть психічні якості змислових відчувань (світ барв, запахів і т. д.), котрі описуються поняттями й уявленнями (психологія, історичні науки) (А'' — $Б^2$). Дальше слідують емоціональні переживання різних індивідів ($Б^2$ — $В^2$), котрим відповідають наглядні мистецькі уявлення першої прямої (Б — В), і наприкінці здебільшого спільне, необмежене переживання ($В^2$ — $Г^2$), що описується здиференційованими почуваннями (В — Г), а ті ще раз переносяться на уявлення (В'' — Г'').

Відтинок праворуч, — це розріз дійсности, а другий ліворуч, — це перш за все загал усіх символів, що ними визначаємо дійсність, пізнаємо її чи то здобуваємо її уприявнення. Вони — частково взяті з припасу душі : уявлення, почування; частково — це штучні витвори. Але все це ми можемо висловити ще й так : до дійсности ($А^2$ — $Г^2$), до якої належать речі самі в собі й психічне життя людей і всього живого, — ми прикладаємо крок за кроком елементи відомої нам, свідомої нам сфери дійсності, тобто елементи нашої душі (Б'' — Г). Де не можемо порадити собі відомими, психічними елементами дійсности, там створюємо штучні значки-символи (А — Б'').

Поняття й дійсність настільки різнорідні, що вони не можуть ніколи зменшити віддалі між собою : віддалі між фікцією 238) й реальністю. Інакше на другому кінці вгорі. Там душа в непогамованому прагненні схопити дійсність може вийти поза визначені почування й їх уявні символи та ввійти у таємні глибини невизначеної туги й пориву. Але тоді вона вже сходиться з рід-

Системи духової культури.

I. Наука.
II. Мистецтво
III. Релігія.
Душа.
Дійсність

Аналогічні уявлення
Означені почування
Уявлення (наглядні, спогадові, створені)
Уявлення
Поняття
неозначені
несуярне
неозначене

Світ природничих речей у собі. Невідомий, але пізнаний
Наглядні світ психології, кто ричних наук
Почування, зворушення, переживання.
Незрушничкована емоціональна сфера, неозначені почування, пориви, туга.

А' А" Б Б' Б" В В' В" Г Г' Г"

ними їй глибокими тайнами дійсности. Це момент найбільшого зближення. Зачаровані нею містики, поринають у безодні ріки, зрікаючись всього й залишаючи всі інші елементи свідомости, як одежу на березі. А розважні віруючі терпеливо, але завжди чекають хвилини зоглядання Бога...

Зробімо тепер так : ту частину відтинку символів, що бере матеріял з відомої, психічної сфери, зазначимо тяглою лінією (Б'' — Г), тоді доведеться вставити поняття на точкованім продовженні її (А — Б''). Така схема може ще показати, в який спосіб поставали наукові поняття. Спочатку це аналогії, взяті зі світу уявлень (порівняй Файгінґер), напр., поняття причинности, що походять зі сфери волі й найперше давало вираз аналогічному відношенню в об'єктивному світі. Завдяки невтомній критиці воно втратило своє первісне антропоморфічне значення й стало фіктивним знаком правильної сукцесії. З первісного значення осталось тільки слово — назва, і воно показує місце, де зроблено скок з дійсности у фікцію. Спочатку мали ми *уявлення причинности*, пов'язане зі спогадами переживань вольової сфери; тепер воно лежить вже на точкованому продовженні, воно стало *поняттям причинности.*

Вже можемо відповісти на щойно поставлене питання про значення систем духової культури у світі реалізму. Отже, ми прикладаємо до дійсности елементи нашої свідомости, засягаючи, де це необхідно, до фіктивних доповнень. Таким чином здобуваємо : *пізнання непсихічної*, об'єктивної й частин психічної дійсности, а також *уприявнення психічної, досі невідомої нам дійсности. Так поширюємо нашу свідомість, наше життя.* Ідеал, що світить на кінці цього зростання — *можливо найповніше пізнання й можливо найбагатіше переживання* — це після всіх дотеперішніх міркувань, — *ідеал мікрокосму, Ляйбніцевої монади 239,) що своїми поплутаними й ясними ідеями, чи по теперішньому своїми емоціями, уявленнями й поняттями — відзеркалює весь світ і його дії. І це є саме ідеал духової культури.*

Ще треба звернути увагу на одне. Знаємо, що поняття — це фіктивні засоби з необхідности; Файгінґер називає їх раз « malum necessarium ». Тому ясно, що наука намагається звести їх вживання до мінімуму. Це висловлене в принципі економії мислення. Цей принцип вимагає від наукової системи, щоб вона базувалась по можливості на малій кількості понять. В інших ділянках, в мистецтві, чи релігії, нас ніщо не примушує до такого правила : там ми радимо собі власним капіталом. Але й там є якісь межі марнотратства. Назва « бароковий » не завжди буває похвалою. І тут пробивається клясичний принцип : найменшими засобами сказати найбільше !

Наприкінці наше основне питання. *Теорія науки* (теорія пізнання й логіка), *естетика, філософія релігії* знайшли своє природне місце. Вони *критичні,* або *критично-психологічні аналізи* великих *систем духової культури.* Це перше й основне завдання філософії. Такий є *поширений погляд,* але, іноді обмежують те завдання до самої теорії науки. Дехто знову поширює його, головне новокантіянство. Для нього завданнямм філософії є критична аналіза систем духової культури разом із етикою. У нашій концепції етика не була узгляднена. І здається, що не корисно ставити її в один ряд із критичними галузями філософії. Теорія науки, естетика, філософія релігії займались наукою, мистецтвом, релігією, то є « теоріями », якщо візьмемо те слово в етимологічному, грецкому значенні, — системами символів, що ними означаємо дійсність. Етика займається самою дійсністю безпосередньо. — Щоби знайти дефініцію філософії, треба по можливості звузити надрядне поняття, а не поширювати його без потреби. А це робить і Дільтай, ставлячи « культурні системи вольової сфери » поруч із наукою, мистецтвом, релігією, філософією. Етику, як науку аналізує вже теорія пізнання разом з іншими науками; знову ж етична діяльність заводить нас непотрібно в зовсім іншу сферу. Привід до такого зрівняння етики з критичними галузями завжди дає ця, нераз уже згадувана, психологічна схема : уявлення — почування — воля, що її використовують при різних поділах. Тільки дивно, що ворожі до психологізму напрямки, напр., новокантіянство 240), замість виходити просто від систем духової культури, спочатку взяло до уваги цю психологічну схему.

Завдання філософії, що досі ми ним займалися, стоїть під знаком *загальности.* Предметом філософії повинні бути останні загальності духової культури. Придивляючись до них і аналізуючи їх, філософія виконує вимогу, яку часто ставлять перед нею : не спиратися на ніяких попередніх засновках.

§ 8. ПІДГОТОВЧО-ТИМЧАСОВЕ ЗАВДАННЯ ФІЛОСОФІЇ — ПОЗНАКА ГІПОТЕТИЧНОСТИ

Ми придивлялися до духової культури в її статиці. Ми розкладали готові ідеальні плоди її : готову наукову систему, досконалий мистецький твір, вищі форми релігійности. Але вже під час нашої роботи виринали познаки однобічности : окремі науки в сучасному стані виявляють великі різниці щодо наближення до

наукового ідеалу; те саме можна сказати й про мистецтво, і про релігію. Всі вони перебувають в русі й тому, крім статичного, вимагають ще й *динамічного* перегляду. Сказати б образно — жива духова культура подібна не так до спокійного дзеркала-плеса ставку серед зеленого, штучно стриженого моріжку, як скоріше до схвильованого моря, що раз-у-раз б'ється об берег, викидаючи на нього все нові водяні хвилі. Жива гра хвиль залишає на березі цінні перлини; мерехтячи у вічному русі, вона відбиває в собі блакитне небо й срібні хмарки, а глибини пробуджують неозначене почуття тривоги, потягу туди й туги. Так з моря первісного міту виступили перші зародки людського пізнання й перші мистецькі спроби, але ще залишилась таємнича глибінь, яка передається далі, витончена в релігійній символіці. Нас цікавитиме місце удару морських хвиль об берег, де з кипучого виру постають перші перлини наукового пізнання.

Взагалі поступ пізнання можемо уявити в подвійний спосіб. Звичайно уявляємо його так : готовий предмет стоїть перед нами; в процесі пізнання, в його поступі, ми довідуємось про щораз новіші сторінки предмета. Якщо деякі науки ще не досягли квантитативної досконалости, то винна тут складність процесів, з якою наше пізнання, покищо, не може дати собі ради. Отже, треба тільки розвинути, піднести на відповідний рівень нашу здібність, суб'єктивний чинник.

Але іноді в житті й в науці ми уявляємо собі все це інакше. Нераз кажемо, що вчинки дитини, чи юнака нерозсудливі. Але бачимо також, що згодом зростає кількість привичок людини. Так буває, зокрема в тих, що виконують одноманітну щоденну роботу, — це вічне повертання одного й того самого. Вкінці кожне відхилення від звичайного способу життя зраджує біль, людина робить враження живого автомату. Тоді її вчинки вже зовсім облічальні.

Подумаймо над тими загально відомими явищами. Ясно, що тут справа інша, ніж у першому випадку. Тут наше пізнання, наші здібності не тільки удосконалюються, достосовуються до предмета, але й сам предмет, здається, йде на зустріч нашому пізнанню. Наступає взаємне зближення. Предмет все більше стає здатний для раціонального визначення, він стає раціональнішим. Бо власне одноформність подій була передумовою синтетичних суджень науки.

Подібний спосіб розуміння знайдемо не тільки в такому прикладі, що його взято з індивідуальної психології. Він мимоволі виринає також сам собою, коли приглядаємось до « людини у великому цілому », до людської суспільности. Слід тільки пригада-

ти собі обставини серед примітивних громад, кількість необлічальних подій у них, а потім звернути увагу на якусь культурну державу, де традицією й законами приписано повернення одного й того самого. І знову перед нами те, що ми бачили в індивідуально-психологічному випадку.

По аналогії до таких наскрізь зрозумілих фактів можна пояснити думку хаосу, що в космогоніях завжди відограє велику ролю. Старинні фізики так назвали первісний стан світу, незрізничковану суміш елементів. Праімла, з якої мала розвинутись наша соняшна система, — це наслідник того хаосу. Пізнати можемо правильні рухи зрізничкованих плянет; рухи частинок праімли, — щойнаменше для нашого нинішнього пізнання, — були б недоступні.

Таким чином досліджуючи не тільки людське життя, але й зоряне небо, використовуємо інше уявлення, ніж те звичайне, що про нього була мова на початку. Предмет і наше пізнання зближаються одне до одного. Пізнання удосконалює свої методи й розвиває все відповідніші принципи ; предмет раціоналізується. Цей поступ раціоналізації предмета пізнання висловив Спенсер у своєму законі розвитку.

Після цього можемо краще зрозуміти агностицизм 241). Коли припустимо, що те, тимчасово для нашого теперішнього стану, непізнавальне, є абсолютно непізнавальне, — то вже маємо шлях *іраціоналізму* 242). Тут можна зупинитися, встановивши непізнавальність, і шукати якогось відношення до того непізнавального в релігії. Так у Г. Спенсера. Або можна сказати, що те непізнавальне взагалі неспівмірне з розумом, але тому слід прийняти якусь іншу « здібність пізнання », напр., інтуїцію. Так, у А. Берґсона. Обидві думки не є точно наукові, а метафізичні. На основі розглянених прикладів можна б припустити непізнавальність для сьогоднішнього дня й, напр., щодо психічного життя інших людей задовольнитись його уприявненням, — що його інтуїціонізм називає також пізнанням. Але тоді необхідне додати дві речі : по-перше, що наше пізнання пристосовується до щораз дальших округ дійсности й описує їх ; по-друге, що в деяких випадках дійсність раціоналізується, тобто приймає форми, приступніші для пізнання. В тому разі нинішня непізнавальність не є доказом абсолютної неспівмірности дійсности й розуму. Наприклад : дійсність може бути безмежно складна, але все таки раціональна.

Тому славне « ignorabimus » — це самовільна заява ; так само оптимізм пізнання, що вважає всю дійсність раціональною й принципово доступною для сучасної науки, є справою віри в науку, є тільки постулятом. У боротьбі прихильників принципу

« ignorabimus » з оптимізмом пізнання, — цей останній, мабуть завжди зможе наводити щораз новіші докази в користь своєї віри, і то завдяки удосконаленню пізнання й розвиткові дійсности в напрямі раціоналізації. Але межі складности невизначені. Тому завжди може залишитись якийсь недоступний для пізнання залишок. Тому оптимізм й дальше може бути оправданим, методично-плідним, але тільки постулятом.

З того виходить, що й найновіша боротьба раціоналізму з іраціоналізмом — не суперечка, яку можна вирішити чисто науковим мисленням, тільки метафізична боротьба темпераментів, що інакше відчувають світ і життя. Нинішній оптимістичний іраціоналізм, — це оправдана реакція на самовладство точно-наукового й технічного духу другої половини XIX ст., який хотів увесь світ перемінити в наукову лябораторію й школу. Він — радісна пісня емоціональних сил людини.

Для нашої проблеми, що є проблемою науковою, вся ця боротьба не має вирішального значення. Тому цікаво й важливо, що *ті галузі, що їх звичайно називають філософічними, займаються частинами дійсности, де сам предмет ще неготовий, де він* тількищо йде назустріч нашому пізнанню, *раціоналізується.* І навпаки, спеціяльні науки, що звичайно опиняються поза обсягом філософії, займаються простішими процесами, що завжди повторюються, а розвиток у напрямку цілковитої раціоналізації приймається хіба як їх гіпотетична передісторія, напр., у космогонії.

Ще раз звернімо увагу на філософічні ділянки, до яких ми приглядались у попередньому розділі. Їхнім предметом були три основні ділянки духової культури: наука, мистецтво, релігія. Що ці предмети пізнання ще неготові, — це ж очевидно. Вийшовши з перших неясних й незрізничкованих початків, ці культурні ділянки уклалися в історичній добі в зрізничковані системи з різними функціями в межах одного завдання. Наука стала системою (у більшості фіктивних) значків, що ними визначають (здебільша екстраментальну) дійсність. Мистецтво стало системою ознак, що ними викликують й організують емоціональні переживання. Релігія — системою символів для неозначених, незрізничкованих поривів душі. *Теорія науки, естетика, філософія релігії* — були тими філософічними галузями, в яких досліджувались ті культурні системи в їх різній суті й їхньому спільному завданні.

У кожній з цих систем опрацьовуються якісь постійні правила, як треба прикладати символи, як їх систематизувати, — вони стають нормами. Це випробовані способи, виправдані у різних досвідах. Їх об'єднують у систему так звані *нормативні*

галузі філософії: логіка, нормативна естетика, що досліджує й порядкує форми та їх елементи, які витворились і набрали значення в мистецькій практиці; вкінці та *частина філософії релігії,* яка досліджує елементи, спільні всім великим релігіям, напр., поняття об'явлення, чуда, спасення.

Те саме побачимо, коли звернемось до інших ділянок, що звуться філософічними, або — якщо вони цього не бажають, як, напр., психологія, — попадають в безпосереднє сусідство з філософією. *Психологія,* наука про психічні явища, досліджує правильності в переливі свідомости, в чергуванні її змістів 243). Вже було сказано, що індивідуально-психічне життя не просте повторення, не повертання одного й того самого, але й рух в напрямі раціоналізації, тобто в напрямі побільшення правильности й визначености, « ясности й виразности ». Раціоналістична психологія, що в усіх психічних явищах бачить зображення, підкреслює цей розвиток постулятом, який накладає обов'язок доводити неясні (diffuse) ідеї — себто почування й вольові рухи, до ясности й виразности 244). Тут, як у космогонії приймається хаос, цілковите змішання елементів, що з нього мають постати зрізничковані предмети.

Те саме можна простежити і в розвитку людства. Взяти б психічне життя примітивної людини : вона діє інстинктово, в неї мало твердих асоціяцій і вони витворюються дуже простими, завжди однаковими обставинами. Інакше представляється психічне життя культурної людини : в неї інстинкти й асоціяції взяті на поводи або зміцнені розумовими принципами, так, що тут можна вже говорити про розумну волю, про практичний розум. А саме ті тверді повторні асоціяції й принципи розуму, що вимагають повторення, повороту того самого, далеко легче можна висловити формулами наукових законів, ніж непевними й пливкими, немов зовсім випадковими асоціяціями примітивної людини, дитини, сонної свідомости. Знову ж правильне, раціональне в об'єкті доступніше для раціонального наукового формулювання.

Подібно як у науці на підставі численних досвідів витворились певні окреслені способи пізнання, так само й тверді асоціяції й правила мислення — це здобуток численних життєвих досвідів, це те, що виправдало життя; твердий ґрунт, певна підвалина, що сама росте постійно вгору, підносячи рівень життя щораз вище. Людина відрізняється від всякої іншої істоти головне цією раціональною основою. Ірраціональні елементи в ній на вищій підставі сягають незрівняно вище, але вони дуже споріднені з такими ж елементами інших живих тварин. Тому

те, що називають поступом, є підвищенням раціонального ґрунту. З цим погоджується думка Шопенгауера, що поступ можна знайти тільки в розумовому розвитку. Що ж до всього іншого то модерна людина стоїть на тому ж рівні, що стояла колись. Тільки той розумовий розвиток — для Шопенгауера — це лише розвиток пізнання.

Подібне говорить й так званий *закон суперпозиції*. Згідно з ним вищі психічні функції, особливо розумна воля, укладаються понад нижчими, інстинктовими й привичковими, але не нищать їх. Складний образ суперпозиції, надбудови, постав здається під впливом різних оцінок. Слово « вищий » звичайно застосовують до того, що від розуму, а це приводить до відповідних уявлень у просторі : раціональне має бути понад ірраціональним. Далеко простіший і вигідніший протилежний образ, де раціональні елементи були фундаментом життя й його гону вгору. В дитини, у примітивної людини, ця раціональна основа невелика. І цим саме відрізняється примітивна людина від дорослої культурної людини, у котрої раціональні елементи часом настільки беруть верх, що вже нема місця для інстинкту і почування, людина стає машиною. Ідеалом було б : найбагатше емоціональне життя на найвищій по можливості раціональній основі. Як досконалий мистецький твір перетоплює в одне раціональні елементи й буйне життя наглядних уявлень і почувань, так і тут доходимо до подібної схеми ідеальної людської свідомости 245).

Такими міркуваннями переходимо межі *етики,* яка щодо методи є галуззю психології. Приглядаючись до людських вчинків, знаходимо там багато правильностей. Осуди про ті вчинки й правильності стають уже правилами. Тоді вже правильні вчинки називають добрими, а вчинки, що суперечать правилам, злими. Наукова етика вважає ті правила й оцінки готовими, вона їх не визначає, а тільки зводить їх до одного принципу й психологічно його пояснює. Отже, *встановлення етичного принципу й психологічне його пояснення* — це два завдання етики. Тут зустрічаємо в етичному принципі щось нове. Поминувши теорію абсолютних вартостей, про яку нераз говорилось та на якій тяжко було остаточно зупинитись, поминувши також етичний песимізм, що заперечує всякий моральний поступ, — етичний принцип загально вважається продуктом розвитку. І знову цей розвиток уявляють собі подібно як, напр., в космогонії, в психології. Цей принцип витворюється з хаосу, з безладдя гри природних гонів 246). Можна пробувати вивести його з механіки еґоїстичних гонів різних індивідів (Гобс) 247); або вважати джерелом морального принципу альтруїстичний гін 248) (Юм, Шо-

пенгауер) ; або старатись зрозуміти його, як гармонію між одним й другим (Шефтсбери) 249).

Отак шляхом розвитку витворився евдаймоністичний 250) або утилітаристичний 251) принцип, що, — коли не в моральній теорії, то хоч у моральній практиці, — майже загально визнаний 252). Як інші раціональні елементи, так і він творить тверду підставу моральности, але ніколи не може визначити кінець морального розвитку, останнє його слово. Це потверджується боротьбою моральних принципів. Нові концепції змагаються і коли якась із них досягне загальної обов'язковости, то ймовірно вона приєднається до здобутого вже евдаймоністичного принципу, модифікуючи й доповнюючи його, але не руйнуючи його. Таким чином зростатиме загально-зобов'язуюче ядро, пень дерева моралі. Очевидно, що неможливо покласти кінець тому ростові, напр., через встановлення остаточної етично-нормативної системи. *Предмет етики неготовий,* як і предмет всіх філософічних галузей.

Подібно діється також в інших самостійних філософічних науках, в *історіософії 253 і соціології 254).* Історіософією звуться перш за все спроби встановити загальні правила історичного чи суспільного розвитку, спроби підвести подібності в перебігу історії до загальних понять. Сама наука історії як центральна галузь самостійних духових наук, звертає увагу головне на джерельно підтверджені факти й намагається по можливості точно їх зафіксувати. Такий факт для історично-наукового досліду — це *мертвий,* закінчений *предмет,* що його треба поставити на відповідному місці схеми часу й по можливості докладно визначити його в усіх відношеннях до інших предметів і подій, льокалізованих у тому самому часі. Як тільки історія візьметься встановляти загальні правила 255) *історичного розвитку,* вона зараз набирає філософічного значення, стає філософією історії. — Під назвою філософії історії розуміють ще й теорію пізнання історичних наук. Але в тому характері вона вже мала своє місце в рамках загальної теорії пізнання 256).

Наука історії ще в старих віках стала самостійною, незалежно від філософії, галуззю. Природознавство порвало зв'язки з філософією щойно в новіші часи. Перші підготування, перші спроби закинути сітку понять на явища природи й описати їх, згодом навіть перші впевнені кроки нової науки, яка вже знайшла свою правильну методу й усвідомила собі свою суть, — все це до XVIII століття й дальше вважалось філософією. Пізніше прийшла зміна й сьогодні плетення природничої сіті понять вважається вже завданням природознавства, що вихо-

дить поза межі філософії. Але й тут принцип, що на його підставі якісь галузі звуться філософічними, чи спеціяльно-науковими, значить принцип усамостійнення новорозвинутих галузей, — зовсім ясний. Констатування, відкривання правильностей, їх опис — все те вважається ділом спеціяльної науки. Та коли вона в своїй роботі дійде до *найзагальніших гіпотетичних засновків* (напр. до принципу причиновости), або коли в її роботі вирине принцип, що *приписує предметові історичний розвиток* (напр., вчення про ентропію, про походження родів), тоді вона переходить межі філософії : природознавство перетворюється у *філософію природи.*

З усім цим погоджуються визначення модерної філософії природи. Її звуть філософією природознавства і віддають її *дослід найзагальніших його принципів.* У тому вигляді вона є частиною загальної теорії пізнання. — Інші дефініції підкреслюють історичний факт, що філософія підготовляє окремі науки. Прикладом може бути В. Оствальд 257) : « На підставі того, що нас навчає історія, а саме — що в межах всієї філософії одна ділянка за одніею стає самостійною й набирає характеру окремої науки (як це тепер можна зауважити на психології), *можна буде припустити і що до філософії природи, що вона одну ділянку за однію відступила й відступатиме їх й на далі природознавству, і такий погляд виявиться найдогіднішим для розуміння цілого цього питання».* Там же згадуються й обидві познаки філософії : непевність філософічних гіпотез і загальність філософічних проблем 205*).

З динамічного перегляду виходить, що філософія (у своєму стосунку до науки) сповняє такі ролі : По-перше, — вона будує підготовчі лаштунки для опису дійсности науковими поняттями. Коли знайдуть правильну методу, тоді поширювання опису на всі частини дійсности — належить вже до спеціяльної науки. Вона вже достосовує свою працю, удосконалює методи в устійненому напрямі.

По-друге, — коли пізнання натрапить на предмет, що сам розвивається, при чому цей розвиток — це поступ раціоналізації, (так є, напр., завжди в т. зв. нормативних науках) — тоді на філософію падає завдання формулювати правильності, що саме творяться, наростають. При цьому виринає багато норм і вони змагаються за загальне визнання. Тому в таких ділянках може дійти також до боротьби філософічних теорій. Це зовсім не мусить означати слабости й недосконалости філософії, це може бути наслідком багатобічности світу й подій, як то вже говорилось нераз у подібних випадках. Тоді філософія завдяки саме

тій боротьбі думок була б вірним виразом дійсности. Для прикладу : будь-який між етичними принципами може однозначно, а значить правдиво, висловлювати якусь дійсну поведінку з її правилами. Отже принцип є правдивий. Проблематичною є тільки вимога такого принципу зобов'язувати всіх, і то проблематичною доти, доки саме життя не вирішить справи.

В обидвох ролях філософія мала *тимчасову* функцію; в першому випадку вона зводиться до мінімуму, в другому вона є постійна і суттєва.

Першим і основним завданням філософії була *критика культурних систем науки, мистецтва, релігії.* Вона виявила їх значення, показала, що вони — це великі системи знаків — символів, де елементи даного, психічного світу разом із фіктивними доповненнями — були символами (порядковими знаками або ознаками зв'язаними причиново) не даного, або не всім даного світу. Таким чином людина отримувала змогу, мандруючи по даному, усвідомленому собі світі з його фіктивними доповненнями (поняттями), — доходити до трансцендентного для неї світу, пізнаючи його в науці, досягаючи його відомість в мистецтві й релігії. Другим завданням філософії була *підготовка наукових формулювань.* Тут філософія виступала як речник науки в громаді систем духової культури. Вона намагається забрати з бурхливого моря все, що нині вже доступне для наукового формулювання, (наприкінці повернемо до нашого образу) — і передати науковій системі все, що до неї належить. У цій ролі вона є представником руху до раціоналізації, представником тенденції зміцнення змісту свідомости, до чого й прямували всі три системи, кожна своїм шляхом.

В обидвох досі розглянених функціях *філософія є наукою.* В другій функції взагалі доволі тяжко відділити її від спеціяльних наук. Тому деякі галузі зараховуються раз до них, вдруге до філософії.

Коли б хто при визначенні філософії звертав увагу головне на останню функцію та вважав її основною, то дійшов би до дефініції філософії, що її зустрічаємо у видатних англійських мислителів. Вона була б « науковим знанням людини, як інтелектуального, морального й соціяльного єства » 258). Так у Дж. Ст. Мілля 259). Після того як природознавство стало твердо на ноги, для філософії залишилось завдання вивчати людину на основі досвіду. В таких дефініціях виступає на перший плян теорія пізнання, логіка, естетика, етика, й соціологія, що всі сперті на психологію 206*).

§ 9. ФІЛОСОФІЯ ЯК МЕТАФІЗИКА — ПОЗНАКА УНІВЕРСАЛЬНОСТИ, СУЦІЛЬНОСТИ

Не було ще тільли в нашому обговоренні однієї філософічної галузі, яка в головних системах займає центральне місце, але мимо того її оцінка хитається між протилежними бігунами найвищого визнання й пристрасної ненависти. *Це метафізика.* До неї власне в першу чергу відносилось почесне ім'я цариці наук, але їй до неї також стосувалася критика Канта й непривиренна ворожнеча Юма. Наше завдання зрозуміти суть метафізики так, як вона з'явилась в історії філософії, і зрозуміти її у зв'язку з іншими ділянками філософічної праці.

Місце філософії визначають по середині, або в безпосередньому сусідстві науки, мистецтва, релігії. Критична аналіза тих ділянок виявила, що вони — це *великі системи символів,* де на основі певних правил визначуються окремі частини дійсности елементами даного психічного світу та його фіктивними доповненнями. Таке визначення, таке символізування — це вислід довгої праці й розвитку. Наука, мистецтво, релігія поступали поволі крок за кроком вперед, прикладаючи свої знаки-символи до предметів, в'яжучи їх у цілість, об'єднуючи в системи. Все це підсуває думку : чи метафізика не є останнім словом такого об'єднання, спробою у цілости вийти з тих систем і дійти до дійсности в цілости. Вона була б останньою метою всіх тих систем, бо кожна з них зокрема приводить тільки до якихсь окремих частин дійсности.

Тоді справді зникає ізольованість філософічних завдань. Два перші завдання випливали просто зі статичного й динамічного перегляду систем духової культури, а третє завдання метафізики містилось уже в них самих, як їх властива остаточна мета. Але й навпаки з третього метафізичного завдання зовсім легко вивести обидва перші. Щоб від систем духової культури перейти до дійсности, треба найперше дослідити відношення тих систем до дійсности, треба викрити їх значення; — це було перше критичне завдання. І врешті — якщо метафізика хоче схопити дійсність у цілому, то вона дуже зацікавлена в тому, щоб усі її частини були якнайдокладніше визначені, — що вело до другого завдання філософії.

Дійсність — це щось значно більше, ніж один тільки світ свідомости. Самих тільки елементів з його сфери замало для її визначення. Доводилось доповняти їх фіктивними значками, котрим часто ніщо не відповідає в даному психічному світі. Та з другого боку той світ свідомости був джерелом та оселею іраціональних елементів дійсности, що їх не можна було опи-

сати поняттями. Емоціональні переживання аж до нездиференційованого крайнього почування були предметом мистецької й релігійної символіки. Взаємне відношення всіх тих частин дійсности змінне, воно в постійному переливі й посувається в напрямку росту раціональности, є збільшенням числа форм, сприйнятих для наукового визначення. Зображення дерева може наглядно показати те відношення. На твердому пні простих, одноформних, приступних для пізнання процесів — виростає в усіх напрямках багато галузей і зеленолистих, розгойданих віток пливкого розвійного світу свідомости.

Така схема дійсности була б природним вислідом з аналізи духової культури. Так виглядав би « природний образ світу », що його домагались недавно. Світ Маха 260) таким не був. Причину цього ми бачили тоді, як розглядали його поняття філософії: база індукції у нього надто мала. Мах звертав увагу тільки на природознавство й прийшов до переконання, що для світу природника вистачає одних тільки змислових відчувань. Вони стали єдиними елементами дійсности. Поминаючи те, що саме природознавство займається речами в собі 261), Махові при філософічному узагальненні своєї індукції довелось інтелектуалізувати психічне життя. Він мусів пояснити почування, волеві рухи як якісь розпорошені комплекси змислових відчувань та уявлень. Таким чином він на двох кінцях віддалився від бажаного природного образу світу 262). Природний світогляд можна досягти тільки на найширшій індуктивній базі всіх систем духової культури й будь-яким обмеженням тієї бази калічиться світогляд. Звідси у великій мірі походять однобічності метафізики. Одні спираються тільки на чисто раціональне пізнання, другі — вже на досвідне природознавство, треті — знову на релігію — і аж після того пробують втиснути й інші елементи в таку тісну схему.

Але зовсім даремні сподівання, що розширення бази втихомирить метафізичні суперечки. Бо та загальна, хоч і розширена схема, — ще не жива метафізика, що її так пристрасно люблять і ненавидять. Воно могло б так бути, коли б наша свідомість, наше психічне життя, справді було таке, як той відтинок на нашім рисунку, де рівно й впорядковано один біля одного укладені різні психічні елементи. Одначе *свідомість*, що постачає матеріял для позначення, символізування, це не невтральна сума своїх змістів, але *живий організм* із панівними й підвладними частинами. В поданій невтральній схемі витворюються осередки, точки тяжіння. Вони лежать у тих частинах свідомости філософа, які верховодять у його психіці. Для містика ввесь світ є в Богові, якого він знаходить у незрізничкованому почу-

ванні, в « іскорці » Екгарта 263) ; тоді як для платонізму справжній світ — це світ ідей, що відповідають поняттям.

Для духовости характеристична наявність панівних чинників, але вона не може обійтись без інших елементів. Так само й *метафізична система* без огляду на свій провідний тон, являє собою *організм,* де всі інші елементи відограють, — нехай й підрядну, — ролю. Як тільки містик береться накреслити образ світу, він сходить зі своєї екстази до нижчого — на його думку — способу пізнання. З другого боку Платон, хай несвідомо, вводить у свою систему естетичні й релігійні моменти. Але з того виходить, що метафізична система не дає і не може дати чисто об'єктивного світогляду; вона тільки вказує на те, як дивиться на світ якийсь даний духовий тип. *Метафізика виявляє типи духовости із сферою їхнього пізнання й переживання.* Тут вона переходить вже межі науки і виходить на поле мистецтва й релігії, бо саме вони давали вираз життєвим типам. Таким чином наукова схема світу виповнюється цінуваннями, ідеалами, запозиченими з мистецької й релігійної свідомости доби. *Метафізична система стає відбиткою світу в дзеркалі монади людської свідомости.* Прикладаючи свої ясні й розпорошені ідеї до реальностей, що лежать поза сферою власної свідомости, вона поширюється, пізнаючи світ, здобуваючи уприявнення психічної, але не-безпосередньо-даної дійсности. *Ляйбніцова монада — це не даний елемент світу, але завдання свідомости, ідеал духової культури.* А метафізика Ляйбніца, що вважає монади дійсністю, це клясичний приклад, як ідеали втискаються у світогляд.

Інший образ зробить ще наглляднішим значення метафізики. Платон в Файдоні каже, що філософія — це найкраща музика. Порівняння можна тепер розвинути докладніше. Метафізика була б сонатою, яку виконують на цілій кляв'ятурі *даного* психічного світу з його доповненнями-поняттями. Зміст цієї сонати — світ і життя.

Раціоналістична метафізика заперечувала факт, що метафізична система складається з наукових і позанаукових елементів. Вона вважала всі елементи однаково цінними щодо науковости й через те допускала, щоб вони собі взаємно перешкоджали. Це привело — по-перше — до непотрібної ворожнечі й боротьби між наукою і метафізикою; необхідна тільки взаємна боротьба різних метафізик. По-друге — постулят точної науковости піддавав охоти втискати метафізичні твори в непридатний для них одяг абстрактних конструкцій і доказів (напр. у Спінози), що зовсім не помогло їм стати наукою, тільки зменшили їх переживальну цінність. Цілковите визнання права

всіх цих елементів у метафізиці не дозволяє змішувати їх і таким чином їх псувати, а зв'язок з наукою, мистецтвом і релігією даної епохи забезпечує метафізиці *живу силу і вплив*. Це те, чого саме хоче *позитивна метафізика.*

Такий погляд мусить пробитись. Дефініції філософії, охоплені назвою релятивістичних, ґравітують у цьому напрямі. Метафізика не може мати претенсій на науковість, але це не дає жодної основи її відкидати. « Любов до омани » знаходить виправдання в найбільшого філософа останніх часів, у Фрідріха Ніцше. У дійсності вже й не можна говорити про оману : із справжнім світом метафізики відпав її світ омани. Про оману можна б говорити хіба тоді, коли б до творів метафізики застосовувати науковий *критерій правди,* але, після наших міркувань, це було б зовсім несправедливо. Омана постає, коли всі думки метафізики вважаємо символами дійсности так, як це робить наука, а не відносимо їх до типової духовости метафізика.

Про неоправданість застосування наукового критерія правди для філософії в цілості недавно голосно заговорив Ґеорґ Зіммель 264) 207*). Філософія не зарисовує об'єктивности речей (це роблять « науки » в тіснішому значенні) — тільки типи людської духовости, як вони об'являються якимсь означеним розумінням речей ». Тому тут діло зовсім не в якійсь згідності з предметом, але в тому чи знайдено вірний « вираз буття філософа, людського типу, що живе в ньому ». Але під словом « вираз » не треба розуміти психологічного значення того типу, бо тоді знову довелося б повертатися до наукового критерія правди. « Особистість філософа не є змістом його думок; ті думки стосуються до будь-яких об'єктивних реальностей, але в них висловлюється та особистість — ». Зіммель, мабуть, хоче сказати, що в філософії так, як у добрій драмі. Вона не характеризує свого героя безпосередньо, тільки посередньо, шляхом його діл. Зіммель зауважує ще, що спосіб оцінки однієї й тієї самої філософічної системи міняється, і то так, що спочатку прикладають до неї наукову міру, а потім іншу. « Історія духового розвитку в наглядний спосів показує як відбувається редукція цінности правди, орієнтованої на об'єкти, до значення духового буття, що зоб'єктивоване у великих філософіях ».

Коли не випускати з уваги мистецько-релігійних елементів філософії, тоді зовсім самозрозуміло, що до творів метафізики необхідно прикладати подвійну міру правди. В мистецтві та у релігії також говоримо про правду й на неї дехто дивиться також з погляду наукового критерія. Ми давали приклади : натуралізм у мистецтві, раціоналізм у релігії. Але обидва вони — це більш-менш погляди минулого. Правдивим називаємо такий мистець-

кий твір, що *дає* переживання, а не лише *оповідає* про них, і групує, в'яже їх тим способом, який не суперечить природному переживанню. Образи, символи, їх сполучення можна взяти з природи, або й вифантазувати. Це байдуже. — Так само релігія називається правдивою, коли сповнює свої приречення в обличчі тих, що бояться Бога, коли дає вірним сподіване заспокоєння, розраду й тверду певність душі, а не є тільки одним бездушним церемоніялом.

Але й метафізика має свою участь у цих ділянках, тому до неї й відноситься той критерій правди. У науці він мав такий характер : *однозначність прикладення значка до визначеної речі.* Тут він інший : *конечність зв'язку між символом і тим, що він символізує.* Там ми мали діло зі штучними порядковими значками, тут — з причиново-пов'язаними ознаками. Коли той зв'язок стає вільніший, або й порветься, тобто, коли символи мистецтва чи релігії; — в новій добі, серед нових настроїв — не зможуть давати переживань, тоді таке мистецтво, така релігія, стають неправдиві й мертві. Тоді шукають нових символів для нового емоціонального життя. Це стосується, очевидно, й до метафізики.

Дійшовши до такого погляду, легко зрозуміємо суть й оправдання *інтуїтивної методи,* що її в історії філософії нераз брали до уваги як особливу філософічну чи метафізичну методу. Сьогодні вона має свого блискучого оборонця в особі Анрі Берґсона 265). У своїм « Введенні до метафізики » він протиставить інтуїцію науковій аналізі. Він описує інтуїцію багатьома способами. Вона полягає на тому, що ми вникаємо у предмет, замість обходити його навколо, що ми силою якогось інтелектуального вчування входимо у внутрішню суть предмета. Берґсон називає інтуїцію болючою натугою увійти в саму річ шляхом немов духового поширення, схопити предмет інтелектуальним співжиттям. — Інтуїтивне пізнання робить життя речей власним життям. — Тому філософувати — значить : шляхом інтуїції увійти у внутрішню суть конкретної реальности.

Ми мусимо шукати більш визначеного змісту для всіх тих, покищо, чисто образових описів. Тому найкраще приглянутись до поняття інтуїції в тих ділянках, де роля її загально визнана, отже в мистецтві й релігії. Вже самі образові описи, що їх наведено, подібні до описів естетичного й релігійного стану.

Тут інтуїція означає в першу чергу — одне тільки переживання ; потім — говоримо про інтуїцію, коли хтось знаходить символи для свого переживання й таким чином через мистецький твір, або через релігійну притчу, — передає його другим.

Тут — як вже сказано — добір символів не залежить тільки від самоволі творця, ці символи причиново пов'язані з переживанням. Почування не виступають самі, окремо, але в єднанні, у сполученні з зогляданнями, уявленнями. Те єднання, той зв'язок, витворюється самим життям. Тому знайти символ — це не значить самовільно рішитись і вибрати, це означає пережити той причиновий зв'язок між уявленням і почуванням. Знайти символ — це справа інтуїції 266). *Справа мистця, чи релігійного генія подати символи, що найсильніше діють і найпевніше доводять до бажаного переживання, подати їх у найдоцільнішому порядку.*

— Тихо, тихо Дунай воду несе, А ще тихше дівча косу чеше — Чеше, чеше та на Дунай несе : Пливи косо, пливи за водою. А я піду у слід за тобою — Чого бажає цей недосяжний у своїй поетичній і музичній простоті варіянт відомої всім літературам теми ? Вже сама поширеність її навіває думку про тісний зв'язок між даним почувальним і уявним мотивами : безодня і туга кохання, невмолимо нестримний і вічно-зрадливий рух хвиль і часу, раз розсвічений, то знову розхмарений. Серед такого ненастроєного на насолоду сценарія, серед світу, що вимагає твердого весла — мрія про щастя ! Неминучість трагедії очевидна ! Одна тільки мудрість Одіссея спасла товаришів від загибелі ! Численні рибалки потонули у вирах, заманені русалками, співом Льореляї. Та в українському « finale » цієї теми, в піні про смерть самої Льореляї — ні пори дня, ні таких звичайних у балядах хмар, тіней, ні західнього сонця, ні дзвонів за рікою : тільки Дунай (для народньої пісні далека ріка взагалі), і коса послушна хвилям і безмежний спокій. Тихо ! — Всі припадковості сценарія зайві, залишився тільки невідмінний мотив. І саме тому ще сильніше накинена необхідність почування в неозначеному десь і всюди, у вічному колись — пережите щастя — наш непорушний скарб. Немає втраченого щастя, є тільки жаль за нездійсненим, сподіваним щастям. Ми заселюємо наші майбутні дні мріями, і коли вони розвіються, бачимо перед собою одне порожнє поле, одне тільки чергування днів без змісту, тихий біг Дунаю без вітрильних човнів з другою поклажею. Це момент, де життя втрачає цінність, і коли б Шопенгаеур знав українську пісню, він не шукав би геніяльніше наївної передачі гіркої радости : позбутись волі.

Тепер питання : в чому діло ? Ясно, що в наведеній пісні метою була не сама історія, не сама казка, але вислів і передача переживань і настроїв. Так само й читачеві не важлива фабула, але *власні почування*, викликані її символами. Читач вкладає свої власні почування у вичитані образи, він супроводить їх емоціональними змістами, що випливають зачерпнутими

із *його психічних джерел.* Читач не входить у душу закоханих рибалок, чи дівчини, що чеше косу над Дунаєм, щоби схопити її в суттєвій реальності, чи як вимагали б всі описи інтуїції. Він *відзеркалює власні почування* в образах мистецького твору. Найкращий доказ у цьому, що кожна людина своїм способом переживає ті образи, навіть інакше розмальовує собі сценарій, нарисований поетами тільки в загальних зарисах. Твір один, але скільки читачів, стільки ж переживань. *Дух ніколи не може вийти з самого себе* і як пізнання світу, що його дає розум, базується на прикладанні понять до невідомих якостей, *так і знання — відомість світу, які отримуємо через інтуїцію, це ніщо інше, як прикладення власних переживань до наглядних символів* 267). Завдяки особливому доборові й порядкові символів розширюється наше життя ; але воно ніколи не виходить поза нас, ніколи ми не « схоплюємо » реальности, що поза нами. Це саме каже й славна відповідь Фавста в розмові з Ваґнером, де мовиться про проблему історичної інтуїції : « Was ihr den Geist der Zeiten heisst, das ist im Grunde der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln ».

Навіть Берґсон натякає на подібну гадку. Він говорить про свідомість, що спирається на кольор « котрий внутрішньо був би настроєний помаранчево ». Він визнає, що така свідомість може збагнула б ціле спектрум тією однією барвою 268). Таким міркуванням підходить Берґсон до інтуїції різних тривань, одначе ясно, що тут не може бути мови про « схоплення » реальности, яка перебуває поза нами, тільки про « почуття » її в « кольорах » нашої свідомости.

А тепер вже легло вирішується « questio iuris », *проблема оправдання інтуїтивної методи.* Ми бачили, що інтуїція — це переживання. Інтуїтивна метода основується на тому, що нашому переживанню надаємо наглядні символи, щоби потім у зворотному акті інтуїції перейти від наглядних символів до позначеного переживання. В науці немає місця для тієї методи, бо це не завдання науки викликувати почування з допомогою наглядних уявлень. Але в метафізиці вона виправдана настільки, наскільки в метафізиці беруть участь і мистецтво й релігія.

Берґсон говорить навіть про *метафізику, як інтуїтивну науку.* Та це вже веде до непослідовностей. Він протиставить метафізику властивим наукам, як науку, « яка хоче обійтись без символів ». Тому метафізика була б « справжнім емпіризмом », що намагається притягнути оригінал по можливості, що найближче, збагнути його життя й почути буття його душі через « свого роду інтелектуальну авскультацію ». — Але тоді

метафізика не була б наукою, але чистим переживанням. Без символіки взагалі неможлива жодна система духової культури, жодне мистецтво, будь-яка релігія, — можливе тільки одне життя. Тому Берґсон не довго задержується на першій вимозі, він визнає необхідність символіки, але вимагає, в протилежності до властивих наук, інших символів : зовсім інших, пливких, рухових понять ! Інтуїтивне пізнання поняттями з пливким змістом ! І це і те властиво « contradictio in adjecto », і це є властиво широкий опис того, що називаємо мистецтвом і наглядним уявленням. Берґсонівська боротьба за інтуїтивну методу, — це властиво боротьба проти ілюзії чисто наукової метафізики. Найкраще потверджує це приклад, який він сам дає наприкінці свого « Введення », де він, і то цілковито справедливо висловлюється проти погляду, з'ясованого в § 2. нашої праці.

Повіривши у можливість злитись, стати одним з реальністю, що поза нами, Берґсон наближається до запевнення, що тільки інтуїтивна метода має силу створити загальноважливу метафізику й припинити суперечку різних шкіл. Бо та суперечка постає — мовляв — через те, що кожний філософ підходить до дійсности з іншого погляду, замість вникнути в її ядро. З аналізи інтуїтивної методи виходить принципова неможливість того єднання зі світом 269). А коли інтуїтивна метода користується способами, звичайними для мистецької і релігійної творчости, то скоріше вона дає основу для метафізичних суперечок, ніж мала б ці суперечки полагодити. Бо емоціональне життя людини, а значить і мистецтво й релігія, є тим ґрунтом, де виростають різні напрямки, а не наукове пізнання.

Такої суперечности думок, не треба лякатись і не слід вважати її недугою метафізики, що її необхідно за всяку ціну зарадити. Метафізика основується не тільки на науці, але й на мистецтві і релігії, — і тому розходження її поглядів належать до її поняття. Історія доказує це переконливо. Не зважаючи на всі зусилля вилікувати філософію від тієї — як гадають — дитячої слабости, настільки ампутують її душу, що її взагалі трудно пізнати, або переконавшись, що вона невилічима, вмовляють в неї, що вона повинна чим скоріше добровільно померти. Отже не зважаючи на всі ці заходи прокидається після епохи безсилля нова туга за метафізикою й вона воскресає у вигляді мішаного твору, у вигляді сфінкса. Тому в осередку сьогоднішньої боротьби за поняття філософії стоїть власне проблема метафізики, — а хіба ж мерцем не журяться так дуже; ніхто так пристрасно не розправляє про суть альхемії, астрології 270).

Прикре враження, яке викликає боротьба метафізичних систем, походить від того, що на початку підходять до них, як

до чистої науки, щоб згодом відійти, очевидно, з цілковитим розчаруванням. Але коли хто заздалегідь робить різницю між науковими й позанауковими елементами, той не може пережити такого немилого розчарування. Протилежні почування й настрої в мистецтві не вражають неприємно. Навпаки, після всіх наших міркувань *мусимо вважати метафізичну однозгідність і спокій — ознакою духової дрімоти, оспалости даної епохи.*

Подвійною мірою треба також міряти й претенсії філософії на загальну важливість. В двох перших функціях, критичній і провізорично-підготовчій, вони настільки виправдані, як і вимоги науки, бо там перед філософією стояли наукові завдання. *Претенсії метафізики до загальної важливости — це тільки вияв тенденції одного типу, однієї форми життя пробитись у світ за рахунок інших.* Боротьба метафізичних систем за визнання, це боротьба людських типів за владу. Тому в наукових частинах філософії можна очікувати вирішення й осягнути його спокійною дискусією; в метафізиці з давен-давна змагаються ті самі, або подібні головні типи й остаточно рішатиме не спокійний дослід, а вислід боротьби тих типічних характерів у житті. Прикрий мусить бути не факт метафізичних розходжень, але даремне намагання злагодити, а то й припинити їх взаємними обвинуваченнями в ненауковості, що спільна для всіх метафізичних систем. Вирішення прийде від життя, бо з нього взялись ті протилежності. Але в тій боротьбі *метафізика* має велике значення : вона *зміцнює, впевнює самосвідомість характерів, що воюють.*

Прислухаймось ближче до голосу тих, що не хочуть знати метафізики. Твердження, що метафізика *не наукова,* не може остаточно вирішувати. Ніхто не відкидає через це мистецтва. — Що вона *мішаний твір,* це також нічого не означає, доки не буде доказано, що тільки чисті форми мають право на існування. Та дати такий доказ було б дуже тяжко. Навпаки, мішані форми виявили і виявляють велику силу і вплив. Досить пригадати з давніх часів Платона, з наших Фрідріха Ніцше. — Те, що метафізика *неслушно* вимагає загальної важливости, доказує, що вона не чиста наука. А втім вона робить те саме, що й релігія. — *Некорисність,* про яку згадує раз Вундт, як характеристичну прикмету метафізики, не промовляє проти неї. Вона некорисна, якщо брати це слово в економічному значенні. Але тоді треба б відректися від багатьох наук, через те, що вони не дають матеріяльної користи. В перших роках комуністичної революції пробували робити це послідовно 271). — Кант каже, що метафізика навіть *шкідлива,* бо зводить великі таланти від точної науки на манівці мрійництва. Це так, якщо справді людина створена тільки для точної науки. Але як вартість чистої науки

лежить у насолоді, яку вона дає, тоді метафізика має, мабуть, таке саме право. Одушевлена пошана і любов до метафізики це вплив тієї розкоші прояснення і упевнення, які вона давала своїм прихильникам. — Можна ще й так міркувати: всі, мовляв, духові потреби людини заспокоюються наукою й мистецтвом, а коли цього мало, то хай буде — й релігією. Значить метафізика *зайва*. Така думка показує, що метафізика не заспокоює якоїсь загальнолюдської потреби, що деякі люди, навіть епохи, не відчувають потреби метафізики. І більш нічого! Тільки що той погляд об'єднується з припущеннями, що самі переходять межу науковости, а то й приводять до якогось наукового хіліязму 272), як у Ріхарда Вале 273).

Взагалі цікаво, що домагання чистих форм, і — (що з ними іде в парі) — відкинення всякої метафізики, гасло « мистецтво для мистецтва », характеристичне для епох революційного кипіння, коли і в житті різні кляси й партії різко відмежовуються одне від одного, керуючись виключно своїми власними інтересами. Після цих періодів наступає заспокоєння, якому в соціяльно-політичному житті відповідає органічне вирівняння клясових інтересів. Але одночасно з ним прокидається зацікавлення метафізикою, що є також вирівнянням, приверненням органічної єдности в духовому житті. Платона « Держава » зродилась з роздуму над післяреволюційними обставинами Атен і з пристрасного зусилля перемогти « демократичний » тип духової сорокатости й безхарактерности й поставити на його місці одностайний духовий характер. — Після розвалу релігійної системи середніх віків бурхливий період ренесансу знайшов свою духову синтезу в великих раціоналістичних метафізиках XVII століття. — Славні системи XIX століття виросли після політично-соціяльних переворотів на переломі XVIII-XIX століть і після взаємного відчуження систем духової культури в добі пізнього освічення. З цього боку незвичайно цікаве відношення Юма й Канта, про яке дуже часто говорять, але тільки у зв'язку з епістемологічними проблемами. — Отже, чи не маємо надіятись, що після останнього бунту проти метафізики, що тривав майже не ціле століття, і після останнього жахливого потрясення й розхитання політичного й соціяльного життя, — настане нова органічна епоха, а з нею нова метафізика XX століття ? ! 274).

Від душевного хаосу примітивної людини й духового зв'язання її первісною громадою — юрбою, — до сучасної зрізничкованої, самосвідомої духовости — провадить довгий шлях невсипущої праці й впертої боротьби з дійсністю. Всякий новий здобуток на цьому шляху визначає дух, немов кілометровими стовпами, знаком: штучним науковим поняттям або якимсь

своїм елементом. Та цей розвиток духової культури, як ми бачили, означає не тільки здобування щораз ширших просторів дійсности, але й власний ріст духу, його диференціяцію, зміцнення й упевнення окремих його частин. Усамостійнюючись, вони об'єднуються в нові системи. Зв'язок окремих країв поширеної держави духу развільнюється. Грозить небезпека, що духовість розпадеться на низку окремих держав. — Тут *метафізика представляє доосередню силу, тенденцію замкнутости, суцільности розхитаної індивідуальности.* Але основуючись на всіх ділянках духової культури, вона одночасно досягає останньої характеристичної риси філософії : *універсальности.*

Універсальна, але все таки суцільно замкнута індивідуальність, — це живе сповнення духової культури.

ЗАКІНЧЕННЯ

Чи філософія є самостійна ділянка, що стоїть рядом з наукою, мистецтвом, релігією? Тепер відповідь ясна. *Немає ніякої специфічно філософічної методи.* Філософія це наука в своїй критичній і підготовчій функції : мішаний твір аналізи й інтуїції науки, мистецтва й релігії, — в метафізиці.

Тому вона не стоїть ані поза, ані понад, ані нижче інших ділянок. Вона живе в них, і навпаки — вони живуть у ній. Бо філософія — це *властивий внутрішній сенс усіх тих символічних систем.* Враження від світу й життя, які ті ділянки намагаються нотувати частинами, крок за кроком, вона в'яже в один світогляд й одне розуміння життя.

Нераз різними образами пояснюються відношення філософії до інших ділянок духової культури, особливо до науки. Про деякі з них була згадка. Досить звичайне є порівняння наукової системи з святинею в будові. Риштовання, приготування — це були б філософічні гіпотези; цемент, що зліплює камінь, — це формально-логічні елементи; твердий будівельний матеріял — це досягнення окремих наук. Таке зображення не задовільне. Воно нехтує історичну суть метафізики; до того воно описує ріст духової культури в цілості, аналогічно до поставання рукодільних предметів, де ми заздалегідь уявляємо собі остаточний продукт праці і при продукції керуємось саме тим уявленням. Тут аналогії немає. Духова культура в цілості не розбудовується за якимсь попередньо з гори визваченим пляном. Так не постає ніяка окрема ділянка. Вони ростуть як живі організми. Потреби часу наголошують вагу раз на одній, раз на іншій галузі, звертають головне зацікавлення в бік однієї, то іншої науки : вони сонце, що кличе рослину до росту.

Краще давнє картезіянське порівняння. Там читаємо : « Tota — philosophia veluti arbor est, cuius radices metaphysica, truncus physica et rami ex eodem pullulantes omnes aliae scientiae

sunt » 208*) 275). — В цьому порівнянні необхідно зробити деякі зміни, якщо воно має відповідати розгорненому нами поняттю філософії. Особливо місце метафізики в Декарта зовсім інакше. Вона для нього найчастіше розумове пізнання, найпевніша підстава науки.

Як перед тим схему дійсности, так тепер на образі дерева Твердим пнем мусять бути певні пізнання науки ; гілля, що спробуємо показати взаємовідношення ділянок духової культури. розбігається на всі сторони, символізуватиме різноманітність мистецької творчости й сприймання. Чим ближче до вершка, то гілки, що зразу розходились на боки, знову перехиляються до середини, вказуючи в одному напрямку : релігійного переживання.

Дерево виростає з малого зародка, де пень, галузі, листя, дальшим своїм розвитком символізують історію ділянок духової культури, які також вийшли з одного зародку, міту, який охоплює науку, мистецтво, релігію примітивного ступня.

Що року переживає дерево зміну зими й весни. Зимою воно стоїть неначе завмерле. Та все таки соки кружляють в ньому, хоч слабше. Сухе листя, що денеде збереглось від вітру, шелестить сумовито й пригадує колишню весну. — Та ось настає тепліший легіт, весняне проміння обнімає дерево й воно пускає нові парості, вкривається зеленими листками. *Той сок символізує у нашому образі функцію філософії в громаді ділянок духової культури.* Вона — це їх внутрішній сенс, їх *життєвий принцип.* Листочки й свіжі парості — це були б філософічні гіпотези. Вони колишуться вільно, залежно від ласки сонця і вітру, духових інтересів доби. Вони падають зів'ялі. Але де одного року ще гойдався листок у вітрі, там на другий рік вже знайдемо нову вітку дерева.

Зима й весна — це епохи зневаги й слави, в'ялости і розквіту філософії. А кінець філософії, що його дехто так нетерпляче очікує, був би подібний до вічної зими, до смерти дерева, до стану, коли то пень, галузі й віти стоять без живого зв'язку, — маючи тільки значення технічного, будівельного матеріялу. Наука без філософії — це сама техніка.

Коли б довелось визначити пору року, дивлячись на теперішній стан філософії, то треба б сказати : дерево духової культури стоїть на провесні. —

О. КУЛЬЧИЦЬКИЙ

ТЕРМІНОЛОГІЧНІ І РЕЧЕВІ ПОЯСНЕННЯ ДО ПРАЦІ М. ШЛЕМКЕВИЧА

1) Як згадано у « Введенні » до праці М. Шлемкевича, нове видання якої оце появляється, — вона мала у першому виданні заголовок « філософія ».

Для вступної орієнтації читача важливо пригадати, що у « Введенні » коротко подані сучасні погляди на сутність філософії посібникового і енциклопедичного характеру за книгою Й. Гессена, (Dr. Dr. Johannes Hessen, Lehrbuch der Philosophie, 3 Bd., 1947, München), з метою полегшити вивчення у порівняльній перспективі визначення філософії за М. Шлемкевичем. Подаємо тому ще раз визначення філософії за Й. Гессеном в скороченій формі.

Згідно із своєю грецькою назвою « філія » — любов, « софія » — мудрість, — філософія є « любов'ю мудрости », змаганням до засвоєння мудрости, а не її посіданням. Йдеться про мудрість в розумінні *найповнішого*, отже *« тотального »*, охоплюючого цілість, та *доглибного*, отже *« позаявищного »*, *докорінного* (тобто радикального, від латинського слова— « радікс » — корінь), знання, знання *про усе* (універсальне) буття, про всесвіт (універсум), тобто назверхній світ поза людиною і внутрішній світ у людині, « внутрішнє універсум » (« Im Innern ist ein Universum auch » сказав Ґете.) В тому розумінні філософія є змаганням до *тотального, радикального* і *універсального* знання. Термін філософія був вжитий вперше Платоном у його діялозі « Протагор ».

2) « Інтерреґнум », латинський термін для означення переходової доби у монархічних державах, між володінням двох чергових монархів. В нашому випадку автор має на думці переходову добу в другій половині 19-го сторіччя, коли зацікавлення філософією, наслідком великих осягів природничих і математично-фізичних наук, дуже послабло. У першій четвертині 20-го сторіччя, коли праця писана, зацікавлення філософією починає зростати, нащо і натякає наш автор своїм висловом : « про радісне повернення цариці » — тобто філософії.

3) ...« ідея в розумінні Канта... » Ідея в розумінні Канта, інакше як в Платона, означає *« конечне* поняття *чистого,* (тобто не *спертого на досвіді)* розуму », розуму, що *сам із себе висновує*

своє пізнання, — чогось безумовного (Unbedingtes). Але на це безумовне не можна натрапити в ніякому досвіді. За Кантом поняття метафізики (гл. поясн. 5) були б саме такими необхідними поняттями про щось безумовне, (Prof. Dr. Max Müller, Herders kleines philosophisches Wörterbuch, оп цiт. стор. 81).

Не можна шляхом людьского розуму дійти, напр., до *тотального* філософічного поняття « цілости світу », (що його в нашому досвіді пізнаємо в дрібних частинах), — чи філософічного *докорінного* поняття *« праоснови душі »,* що в ній пізнаємо тільки поодинокі психічні явища. Метафізичне пізнання, тотальне і докорінне, мусить — за Кантом, — залишитись тільки (правда конечним) поняттям « ідеального », тобто *зразкового* пізнання, що як кожний ідеал є необхідною « реґулятивною мірою » нашого кожночасного пізнавчого ідеалу.

4) Еріх Бехер (Erich Becher), німецький філософ (1882-1929) займався між іншим *клясифікацією наук,* розрізнюючи науки *ідеальні,* що їх предмети пізнання подумані як існуючі в « ідеях » як, напр., геометричні фіґури ; на науки *реальні,* серед останніх *природничі* і *духові,* що торкаються людського духа, духовости (Geisteswissenschaften), які знову ж діляться на *психологію* і науки *гуманістичні,* тобто науки про *культуру.*

5) « Метафізика цариця наук ». Попередньо була мова про філософію. Тепер автор замість терміну *« філософія »* вживає терміну *« метафізика ».* Ця зміна настільки оправдана, наскільки метафізика є вправді одніею *тільки* ділянкою філософії (побіч, напр., *гносеології,* вчення про пізнання, *аксіології* — вчення про вартості, естетичні, моральні, релігійні), — але ж все ж так би мовити *центральною частиною* філософії. Її вважають — за давнішими філософами — основоположною наукою в стосунку до філософічних дисциплін, що має завдання *« досліджувати буття, як таке »* (Арістотель) і основні умовини (Fundamentalbedingungen) усього існуючого (Georg Schischkoff, Philosophisches Wörterbuch, Kröner, Stuttgart, 1957, стор. 390). Це дослідження буття як такого охоплює онтологію — вчення про саме буття, і його роди — « модальності » (від лат. « modus »), способи, категорії, — космологію (вчення про світ), — філософічну антропологію, — філософічне знання про людину (у відрізненні від фізичної антропології, науки про раси), вчення про цілу людину в стосунку до цілости світу — врешті теологію вчення про сутність Бога.

6) Якщо б існувала наука про рецепти, треба б її справді назвати « рецептологією ». На ділі така наука не існує, існує у філософів схильність давати поради — рецепти, щодо « оздоров-

лення філософії ». Оцю практику М. Шлемкевич називає іронічно « рецептологією ».

7) « Номотетична метода », означає такий підхід у філософії, згідно з яким філософія, замість розглядати *даності,* факти у розвитку філософічної думки та із цих фактів висновувати визначення сутности філософії, намагається встановляти заздалегідь і від себе *законодатні приписи* для філософічної думки (номої — закони, гр.), що мають повернути філософії здоров'я. За М. Шлемкевичем — на ділі філософія зовсім не хворіє, але як юнак, що шукає « навмання » свого шляху в житті, помиляється і помилки виправляє.

8) « Абсолютистичні погляди », погляди, за якими можливе унезалежнене від індивідуальних точок зору, суб'єктивних станів і диспозицій та ставлень, для всіх *обов'язкове,* бо вірне, правдиве пізнання.

9) « Анархія філософічних поглядів ». Під анархією філософічних поглядів автор розуміє *стан неузгіднення* різнорідних, бо по різному скерованих напрямків філософічної думки. Саме цей стан спричинює, що в центрі різнорідних філософічних проблем, про які мові в метафізиці, виринає проблема сутности самої філософії, що нею саме займається автор.

10) « Проблема » — усвідомлення власного окресленого незнання, пов'язаного із почуттям завдання це незнане вивчити. Проблема отже є « знанням про незнання ».

11) *Протагор (Протаґорас),* грецький філософ (480-410), що належав до школи (філософічного напрямку) « софістів », відомих з уміння сповідними доказами доказувати помилкові твердження, звідси термін « софістика »). У відношенні до проблеми дійсности, Протагор поставив твердження, (назване відтак « гомо-менсура » — « людина-мірою » твердженням), за яким людина є « мірою усіх речей, тих, що існують, що вони існують, і тих, що не існують, що вони не існують ». Навіть для *тієї самої людини,* це саме в *різному* часі не є правдою, бо ж в різному часі людина не залишається тією самою.

12) *Горґій* (Горґіяс), софіст, (483-375) твердив, що : 1. поправді нічого немає, 2. якщо б щось було, не могли б ми його пізнати, 3. якщо б його пізнати, не можна б нашого пізнання передати другим.

13) *Сократ* (Сократес), (496-399) справив твердження софістів — « людина є мірою правди » в цьому напрямку, що визнання чогось за правдиве не залежить від *людської індивідуальної оцінки,* відмінної одна від одної. Не людські індивіди в їхній різноманітності, але *людина в її загальності,* на основі загальних, правильною методою витворених, людям спільних розумових

понять, може досягти об'єктивного, від суб'єктивних чинників незалежного, отже правдивого пізнання.

14) « Релятивістичні погляди », « гносеологічні » (що торкаються меж і способів людського пізнання) погляди уперше проголошені софістами, які узалежнювали пізнання від « точки зору » людини, від її тілесно-душевного (соматопсихічного) суб'єктивного стану, від структури пізнавчого органу (розуму, змислів). Релятивісти тим самим заперечують в більшій чи меншій мірі саму можливість об'єктивного, вірного пізнання.

15) « Світогляд » можна вважати, згідно із звучанням слова « суцільністю поглядів на світ ». Як вказує саме звучання слова, йдеться у цьому понятті про суцільне охоплення, немов одним поглядом цілого *« світу »*, цілої дійсности, отже « все-світу », « універсум ». Тому, що за словами Ґете « теж і в нутрі людини є універсум (Im Innern ist ein Universum auch), *світогляд охоплює дану людині цілість назверхнього матеріяльного і внутрішнього психічного і духового універсум.* Стосунок світогляду до філософії полягає в цьому, що світогляд зберігає у собі *заховану філософію,* не тільки знання про космос, але теж цінування (Wertungen), ієрархію вартостей (моральних, естетичних, релігійних), « оформлень життя » (Lebensgestaltungen, H. Meyer, Geschichte der Abendländischen Weltanschauungen, 5 Bde. Schischkoff op. cit., стор. 640. Ширше про світогляд у « Введенні »).

16) Метода (гр. « methodos, шлях », стеження), — визначення окресленого шляху, визначеного ходу дій і заходів з метою досягнути намічену мету.

17) « Неісторичні »... Мова про « неісторичних » інтерпретаторів в цьому розумінні, що вони не досить рахуються із системами філософії як *історичними даностями.*

18) Надбання філософії стали б щойно наукою, коли б їх *загально визнали,* коли б вони виникали із *конечности,* із безсумнівних філософічних пізнань. Коли філософія стала б наукою в цьому розумінні, виринає інша проблема, — чим відрізняється філософія від інших наук?

19) Інтуїтивна метода пізнання. Інтуїтивне пізнання, (що його здефініювати не можна) можна б приблизно (чи радше) « описати » як безпосереднє, без допомоги досвіду, або розсудкового міркування, *вгляненння* (Ensicht) в « ядро сутности » (Wesenskern) пізнаваного (Schischkoff, op. cit., стор. 280), що його інколи досягається у *безпосередньому контакті, в переживанні явищ всесвіту* (« mit unmittelbaren Erlebniskontakt des Alls » — M. Scheler). Ґете називає інтуїтивне пізнання « об'явленням, що розвивається із внутрішньої людини ».

20) Анрі Берґсон (Henri Bergson, 1859-1941), французький

« філософ життя », яке він розглядає як « тривання » (durée), що у ньому на *збереженому,* досягненому минулому твориться « життєвим розмахом » (élan vital) *нове,* нові форми життя у « творчій еволюції » (évolution créatrice). Органом « пізнання » життя є *« інтуїція »,* а пізнання мертвої матерії *« інтелект ».*

21) Едмунд Гуссерль (Edmund Husserl, 1859-1938), німецький філософ, творець філософічного напрямку *феноменології,* яка спирається на феноменологічній методі *« зоглядання сутностей »,* (Wesensschau), тобто на *строго вірному, звільненому від всяких тлумачень і додаткових міркувань усвідомленні (поза всяким сумнівом) наявних даностей свідомости, що невіддільні від даного предмета свідомости.* Предмета — в найширшому розумінні цього слова, *« чогось усвідомленого »,* а саме *« змісту свідомости »,* — коли заіснує « скерованість », чи як феноменологія висловлюється *« інтенціональність »* свідомости на « предмет », що про нього йдеться.

22) Критична метода. Метода філософічного досліду, що базується на попередньому критичному розгляді форм і засобів нашого пізнання з *метою обмежити наші пізнання тільки до пізнавального* та запевнити таким чином нашому пізнанню належну певність. Найчільнішим її представником був Е. Кант.

23) Вільгельм Віндельбанд (Wilhelm Windelband, 1848-1915), німецький філософ, дослідник « вартостей » (етичних, естетичних, релігійних) у ділянці філософії « аксіології », тобто « теорії вартостей ».

24) « Історичні і систематичні тенденції »... М. Шлемкевич має тут на думці два напрямки, два підходи при визначенні дефініції філософії : одні, що порівнюють історично дані дефініції філософії, формульовані впродовж її розвитку, щоб потім звести їх різноманітність до якогось спільного знаменника, — другі, що керують систематичною тенденцією (схильністю високо оцінювати відповідно впорядкування частин в цілості) і намагаються найти дефініцію філософії, послідовно послуговуючись *якоюсь власною логічно обоснованою методою* у своїх пошуках. Віндельбанд зараховує себе до других.

25) « Неґативні інстанції » — протидокази, контрарґументи.

26) Абсолютне буття, — від нічого незалежне та що пізнається само через себе (не через що інше, не у стосунку до чогось іншого), що « per se est et per se concipitur » — за схоластичною формулою. Таким абсолютом для християн є Бог.

27) « Надрядне поняття » (в М. Шлемкевича « верхнє »). За логікою Арістотеля визначення поняття, напр., « людини » вимагає визначення 28) *найближчого, ширшого надрядного поняття,* що ним є для « людини » поняття « істоти », « єства » — за латинським терміном « genus proximum » та визначення *ро-*

дової різниці » (« differentia specifica ») 29) ; особливої прикмети, наявність якої *відрізнює поняття*, що його визначається від *найближчого, ширшого*, надрядного, отже в нашому випадку це буде « обдарованість розумом ». Людина це *обдарована розумом* (родова різниця) істота (надрядне поняття).

30) У Греції окремі науки, як, напр., фізика, розглядалися інколи як частина філософії і в тому розумінні з нею зливалася.

31) « Викинути з обсягу філософії деякі верхи ». Автор має на думці « найвищі », чи може краще саме « найглибші » проблеми *метафізичні*, що торкаються праоснов буття, Бога, душі і т. п.

32) « Геленістична філософія, як мистецтво життя ». Авторові йдеться про т. зв. греко-римську — геленістичну філософію Марка Авреля і Сенеки, філософів перших віків після Христа, що її називають « філософією життя » та, що є просто *філософічною інтерпретацією* конкретної життєвої долі, « усвідомленням життя у житті самому », « життєвою функцією серед пов'язаности життєвих подій » (B. Groethuysen, Philosophische Antrophologie, München 1929, стор. 4.) « ars vitae », « мистецтвом життя ».

33) « Містичне осяяння ». Містика від гр. слова « myein » — замикати очі і уста та « mysticos », — таємничий, — є теорією і практикою зазнавання злиття людської душі із Божеством в стані « екстази » — це « вихід із себе » і вникнення в Божеський принцип, у Боже начало, та таким чином пізнання самого джерела всякої дійсности.

34)« Пізнання через совість із її постулятами ». Йдеться про твердження Канта, що наявність моралі і сумління в нашому нутрі може стати достатньою пізнавальною основою для твердження про існування *позаявищної* (трансфеноменальної), отже метафізичної дійсности, що зумовляє існування в нашому сумлінні моральної законности. « Постулят », — за Кантом « річево або логічно необхідне припущення, для якого нема стислого, безсумнівного — (streng) доказу, але що його треба прийняти на основі фактів або систематичних чи практичних міркувань ». Постулят етичний за Кантом — « заздалегідь » (a priori) перед всяким досвідом, у нашій моральній свідомості даний, не допускає *доказу* своєї можливости та є проте практичним, тобто за Кантом моральним, безумовним « імперативом » — наказом. « Постулятами практичного розуму » — є за Кантом *свобода волі, безсмертність душі, Бог* (Schischkoff, стор. 472).

35) Гл. пояснення 26.

36) Прикладом може бути « Ethica more geometrico demonstrata » Спінози, (1632-1674), що у ній філософ намагався вивести *дедуктивно*, висновуючи із загальних тверджень поодинокі вис-

новки, — із небагатьох найзагальніших аксіом різноманітність визначень етичної поведінки людини, подібно, як це є в геометрії із загальними аксіомами та спеціяльними твердженнями, що із них випливають.

37) « Законодавство норм ». Норма у протилежності до правного закона, що відноситься до *дійсности* подій не подає припису, що його здійснюється (або ні), але визначає те, що *обов'язково повинно б бути або повинно б діятися.* Можна розрізнити етичні, естетичні і моральні норми (Schischkoff, оп. цит., стор. 428).

38) « ...не залежить від емпіричного здійснення »... Моральні чи релігійні накази не втрачають своєї важливости, та зобов'язують людей здійснювати їх, незалежно від того, чи люди їх слухаються.

39) « Норми — особливі форми здійснення законів природи ». Коли людина здійснює, напр., моральну норму посвяти за батьківщину, це не суперечить законам природи, чи точніше тут психології, за якими людські вчинки зроджуються із людських характерів, вдач, в цьому випадку із вдачі героя.

40) В чим більшій мірі усвідомлюються і здійснюються в « емпіричних » свідомостях, (тобто у цих, з якими у фактичному житті зустрічаємося) накази моральних, релігійних, естетичних норм, тим більше підноситься рівень культури; з того випливає, що культуру треба розглядати як *реалізацію вартостей,* — правди, добра, краси, святости, що їх здійснення норм наказує.

41) Термінологія — це сукупність вживаних в науці термінів, тобто виразів, значення яких строго уточнене. Вагу термінології для науки визначив французький філософ Кондіяк (Etienne Condillac 1715-1780) формулою « La science c'est un langage bien fait », « Наука це добре оформлена мова ».

42) Краще сказати « нормативний », бо « нормальний » має теж інше окреслене значення : в « практичному житті не відбігати від звичайности ». Нормативна свідомість, це, так би мовити, свідомість *насичена нормами,* (гл. поясн. 37) яка є, чи буває другою, вищою формою свідомости людини, що їй неначе підпорядкована *емпірична свідомість* практики щоденного життя. Далі вживатимемо термін « нормативний » замість « нормальний ».

43) Святість є здійсненням релігійного ідеалу. Про святість говоримо тоді, коли мова про цілковите *здійснення усіх релігійних вартостей.* Подібне *повне* здійснення інших родів вартостей теоретично можливе, але його не зустрічаємо в дійсності і тому воно не має мовного визначення.

44) Треба б додати : « що містить в собі нормативну свідомість ».

45) Ці розуміння філософії бачать у ній філософічну інтерпретацію виявів і функцій життя, як, напр., пізніше Шлемкевичем широко обговорюваний Дільтай.

46) Епікур, — грецький філософ (342-271). Для нього головне завдання філософії надати життю належну форму, скеровуючи його на досягнення тривкого щастя, що базується на забезпеченні для себе *постійних життєвих насолод.* Вони значно тривкіші і певніші, коли вони *духові,* а не тільки змислові. Керуючися розумом можна надати життю вище визначену форму та досягти стану внутрішнього миру й безпристрасности т. зв. « атараксії » (гр.).

47) Плотин (Plotinos), грецький філософ (205-270 по Хр.), наближався до містицизму, голосив теорію « еманації », « випромінювання » всесвіту із прапочаткової « *всеодности* » (гр. ген-каі-пан — одно і усе), почерез низку форм світового Духу (гр. « Nus »), — душу світу та почерез поодинокі душі, аж до матерії. Вона як кінцева межа « випромінювання » є « темрявою », запереченням Божеської еманації й тим самим « злом » і « небуттям ». Метою душ, які змушені « утілеснюватися » в матерії, є з'єднання із « всеодністю » після смерті, що можливе теж й за життя в містичних *станах екстази* (від гр. « екстазіс » — « стояння поза собою »).

48) « інакше »... Інакше від Віндельбанда.

49) Автор, сказати, мабуть, хоче цим дещо неясним виразом, що прихильники визначення поняття філософії на *основі її історії,* (про яких була вже мова) саме в творенні світоглядів вбачають головне завдання філософії.

50) « критицизму » (гл. поясн. ст. 22) « Критична тенденція ».

51) Вільгельм Вунд (Wilhelm Wundt, 1832-1920), німецький психолог і філософ. Для нього філософія була *загальною* наукою, що об'єднує передані їй окремими науками загальні пізнання у вільну від суперечностей систему.

52) « Ділянки вільні від цінувань »... Це різнорідні науки із їхніми досягненнями.

53) « Метафізичною потребою » людини німецький філософ Артур Шопенгауер вважає вроджену, її схильність не задовольнятися пізнанням назверхньости світу у явищах, але шукати поза ними глибшої « докорінної » дійсности.

54) Альберт Лянґе (Albert Lange, 1828-1875), що про нього ширше мова далі, німецький філософ, автор відомої книги про « Історію матеріялізму ». Назвав метафізику « поезією понять ».

55) Цей *тотальний* характер філософії, навіть там, де вона обмежується до дослідження *однієї проблеми*, потверджує Ґеорґ Зіммель (німецький соціолог і філософ) своїм твердженням: « філософ не потребує завжди говорити про цілість (дійсности), але яке б спеціяльне питання він як філософ не заторкнув, він це завжди робить тільки тоді, коли в заторкненому живе відношення до цілости буття » (J. Hessen оп. цит. I,, стор. 32).

56) Гайнріх Рікерт (Heinrich Rickert, 1863-1936), німецький філософ, який присвятив особливу увагу цій ділянці філософії, що цікавиться « теорією вартостей » (етичних, естетичних, релігійних), тобто *аксіології*. Тому, що вартості здійснюються в культурі, він розглядав методологію гуманістичних наук (наук про культуру, гл. поясн. 4), підкреслюючи різницю в методичних підходах наук про природу і наук про культуру.

57) Віндельбанд йде слідами Канта, бо Кант у своїй « Критиці чистого розуму » ставить проблему засобів і меж людського пізнання та кладе основи під цей підвідділ гносеології (теорії пізнання), який займається розглядом *пізнавальних можливостей окремих наук*, та має назву « епістемології » — (від гр. « епістеме » — наука) — отже, так би мовити « науки про науки ».

58) *« Трансцендентним »* називає філософія те, що перебуває поза межами можливого пізнання. Позитивізм, як філософічний напрямок, обмежує людське пізнання до даного в досвіді, фактичного, певного, безсумнівного й корисного й виключає тим самим з обсягу пізнавання все « трансцендентне ».

59) « Метафізичною »... в розумінні « вживаною в метафізиці ». Як сказано вже вище — в метафізиці вживають різних метод. Кант поборював спекулятивну методу, що пробує виключно шляхом думання дійти до пізнання речей поза межами можливого досвіду.

60) « Генетичною »... методою є метода, що спирається на *розгляді* способу поставання цього, що має бути пізнане.

61) « Дедукція » — виведення поодинокого із загального, є переходом від загального твердження до потенціяльно вміщених в ньому поодиноких тверджень.

62) « Індукція » навпаки — це виведення з поодиноких випадків і стверджень, загальних тверджень і узагальнень.

63) « Відчування »... чи краще « відчуття » це елементарні психічні змісти, що появляються наслідком подразнення змислів — нюху, слуху, зору і т. д. Їх не слід змішувати із *почуваннями* приємности, насолоди, або неприємности, терпіння, що є проявами не психічної функції змислового сприймання, але *функції*

почуттєвости, — реакції на сприятливість або несприятливість нашого кожночасного становища в довкіллі.

64) « *Аксіомою* » « визнаністю », тим, що « визнане » звемо безумовно певне твердження, « безпосередньо переконливе », яке не потребує жодного доказу; на аксіомах, навпаки спираються докази (шляхом дедукції). Приклад геометричної аксіоми : найкоротша лінія між двома пунктами є проста.

65) Генетична метода доказу важливости норм полягає на дослідженні їх генези, способу постання; генеза (формація) цих норм могла б переконати про їх конечність. (порівняй поясн. 60).

66) « Критична або телеологічна метода... » Критична метода пізнання вимагає критичного розгляду можливостей і засобів пізнання (Кант). Телеологічна метода, яка за Віндельбандом вміщує в себе критичну методу, як свою першу фазу, базується на критичному розгляді необхідности окреслених засобів і підходів у пізнанні, якщо мають бути досягнені окреслені цілі про конечність досягнення, яких немає ніяких сумнівів.

67) Діялектична метода є підходом, який застосовувано первісно в діялогах Платона для вияснення суті речей, шляхом « мови », висунення твердження, тези, щодо пізнаваного й « проти-мови », антитези, — що поєднуються в остаточній, вияснювальній синтезі. Ця метода, яку назвали діялектичною за Фіхте, Ґеґелем і марксизмом, спирається на принципі, що кожне твердження чи теза вміщує у собі свою потенціяльну антитезу, проти-твердження, що поєднуються в перебігу міркування в охоплюючій змісти тез і антитези синтезі.

68) Доказ *важливости норм* полягає остаточно у Віндельбанда на виявленні « іманентного » (в самій сутності речей, що про них йдеться, а не десь поза ним захованого) *телеологічного*, тобто доцільного, необхідного зв'язку між нормами та визнаними цілями.

69) Автор очевидно має на думці « *філософічну антропологію* », тобто філософічну інтерпретацію цілости людини в стосунку до цілости світу.

70) « *Неоцінковий дослід* » — така скерованість дослідження, що із нього виключені всякі наші цінування — практичні, етичні, естетичні, релігійні, всякі наші « увартіснення ».

71) « то ж чому ж... життя людини »... Ми віримо в реальність пізнань, набутих неоцінковим досвідом. Тому нема причини не вірити в реальність норм і вартостей, пізнаних і устійнених в перебігу життевого історичного досвіду людства, які тим, що « пробились наверх » доказують, що вони не є пов'язані тільки з обмеженими (індивідуальними) формами життя людини.

72) Автор, заперечивши існування абсолютних вартостей, намагається вияснити, звідки береться схильність людей припускати однак можливість абсолютного характеру деяких вартостей. Джерело цієї схильности він добачує в зрозумілому людському бажанні розглядати, що тільки можна « sub specie aeternitatis », під кутом зору вічности та надавати характеру вічности проминальному і змінливому.

73) « Релігійної » а не « філософічної », бо « віра в вічно » є більш і радше прикметністю релігії, як філософії.

74) « *Petitio principii* » Приймати недоказане твердження за основу доказу, (Schischkoff, оп. цит., стор. 451).

75) « Знання життя » в розумінні знання « вагомости життя », « сенсу життя », отже у цьому, що життя — як пізніше, після Рікерта сказали екзистенціялісти — є *безугавним вибиранням* між різними можливостями нашої дії, і тим самим безугавним *цінуванням вартостей*. Вартість і значення життя, — *в акті вибору,* отже в цьому, що життя є постійним *вибиранням вартостей.* « Вибираю, отже існую » — кажуть екзистенціялісти, парафразуючи Декарта.

76) Гл. поясн. 19).

77) Гл. поясн. 21. Ширше про Гуссерля у « Введенні ».

78) *Платонізм.* Відновлення після середньовіччя, особливо від 1459 р. в Платонівській Академії у Фльоренції, (заходами Марсільо Фічіно) справжньої, перед тим призабутої і викривленої філософії Платона та її дальша розбудова від часів німецького філософа Ляйбніца (1646-1716). Спільне платонізмові і теорії вартостей є те, що в платонівському царстві ідей, між іншими ідеями, наявні *ідеї вартостей,* як, напр., краси и добра, які частково здійснюються, « утілеснюються » в ділянці даної дійсности. Ширше про це у « Введенні » і в поясненнях до розділу М. Шлемкевича про Платона.

79) *Познака гіпотетичности.* Гіпотеза (від гр. « hypothesis » « підкладене », « підкладеність ») — науково обґрунтоване тимчасове припущення, що має служити як *пояснення для покищо недослідженого.* Якщо така гіпотеза унапрямлює наукову працю над ще не вистачально дослідженим, говоримо про « Arbeitshypothese », « гіпотезу дослідчої дії ». Науковою стає гіпотеза тільки тоді, коли факти вимагають згоди на неї. Саме тому Ньютон підкреслював, що : « hypotheses non fingo » — « гіпотез не вигадую », тобто : гіпотези не можуть бути тільки *фікціями,* вони мусять бути *« справджувальні »,* допускати *« верифікацію » справдження.* Сутня функція гіпотез міститься в цьому, що вони ведуть до спостережень і спроб, якими наш здогад потверджується, або відкидається, або « модифікується » — зміняється (Е. Мах).

Зроджену із правильних гіпотез тенденцію шукати для них верифікацій на основі нових спостережень — називаємо « *геуристичною* ». « Геуристичними » (від гр. слова « геуріскеін » — находити) визнаємо заходи і підходи, що ведуть до знайдення нових даностей для пояснення невідомого.

80) Освальд Кюльпе (Oswald Külpe), німецький філософ і психолог (1862-1915), у своїх філософічних поглядах критичний реаліст, не заперечує реального буття назверхньої дійсности, але розглядає критично можливості її пізнання. У психології творець психології мислення.

81) Вільгельм Вундт (Wilhelm Wundt), філософ і психолог (1832-1920), творець експерементальної психології та психології народів (етнопсихології). У філософії заступав погляд про першість чинника волі (хотіння), вважаючи речі, що з природничої точки зору є матеріяльними, із метафізичної — за « одиниці волі ». Поєднуючи у світоглядовій синтезі досягнення всіх наук із їх метафізичною інтерпретацією у системі « волюнтаристичного » (вольового) ідеалізму, вважав Бога за « волю у світі » та розглядав розвиток світу як розгорнення Божої Волі.

82) Ґустав Теодор Фехнер (Gustav Theodor Fechner), німецький філософ, (1801-1887) панпсихіст, — (панпсихізм — твердження про наявність психічности, очевидно, інколи дуже первісної, не тільки навіть у найнижчих тварин і рослин, але і в неоживленій матерії). Фізик і психолог, творець « психофізики », ділянки психології, що досліджує *стосунки між фізикальними подразками та психічними відчуттями*. У філософії заступав погляд єдности буття, як « моніст » (від гр. « монос » — один). Приймає *єдність душі*, що само з'являється у самовідомості, — і *тіла*, що являється у спостереженні себе самого і другої особи, — порівнюючи тіло до *вигнутости* відтинка кола, а душу до *його вгнутости*. Душею земної кулі, як матеріяльної форми, є у цьому значенні « дух землі », що є одночасно духом людства, не тільки як синтеза поодиноких людських психік, але як їх « prius », як попередність поодиноких індивідуальних душ. Бога, за Фехнером, треба розуміти як суцільність свідомости цілого макрокосму. Ціла концепція філософії Фехнера спирається за його власним поглядом на висновках індукції, аналогіях та комбінації з різних сторін придбаних узагальнень. (Prof. Arthur Drews, Geschichte der Philosophie VII., Göschen, Berlin 1913, стор. 72-80).

83) « Іманентні трудності » дефініції. Труднощі, що виникають із самого формулювання визначень.

84) Фрідріх Паульсен (Friedrich Paulsen, 1846-1908), німецький філософ. Світ матеріяльний і психічний є проявом, — за

Паульсеном — всеохоплюючого Божеського Життя, яке однак не вичерпується змістом буття космосу, але існує і поза космосом (панентеїзм).

85) Гл. поясн. 79).

86) Еріх Бехер, « психовіталіст », — за яким в житті людства виявляється *понадіндивідуальна психічність.* Цікавився проблемою наукової методології — (гл. поясн. 4).

87) Ґерард Гейманс (Gerard Heymans, 1857-1930), голляндський філософ і психолог, заступав у своїй філософії « психічний монізм », погляд, за яким ціла дійсність по своїй суті є психічна.

88) « Позивістичні системи », (гл. поясн. 92).

89) Моріц Шлік (Moritz Schlick, 1882-1936), німецький філософ, неопозитивіст, який оспорював існування окремого (метафізичного) предмета філософії, вважаючи її тільки за душу наук », та вбачав її завдання у вияснюванні *« загального в науках », тобто основних* наукових понять, як час, простір, матерія, причиновість, органічність, етичні цінування, свобода волі. Професор філософії у Відні, засновник віденської школи неопозитивістів.

90) « Під моментом змісту »... розуміє М. Шлемкевич остаточні пізнавальні надбання поодиноких наук, що торкаються загальних і основних для даних наук закономірностей і понять, як., напр. : простір, матерія, життя, суспільство, еволюція, поступ і т. д. Їх можна, як це робив французький філософ Конт (гл. поясн. 92) між собою зіставляти і таким чином, зіставляючи між собою різні ділянки знання, систематизувати цілу науку в одній науковій системі, — або розглядати в перспективі загальних закономірностей еволюції, що дозволяє ці закономірності прикласти до різних наукових ділянок і таким чином узагальнити, як це робив Спенсер (гл. поясн. 22,94).

91) Під « спільним моментом пізнання » автор розуміє спільні для усіх наук *елементарні, первісні даності людського досвіду,* від яких починається *досвід,* (що у позитивістичних теоріях пізнання є одиноким джерелом пізнання), — та на яких щойно спираються структури різнорідних наук, які виростають з досвіду. Такими елементами пізнання є, напр., в Маха відчуття.

92) Авґуст Конт (Auguste Comte), французький фісософ, (1798-1857), творець позитивізму, філософічного напрямку, що виходить від « позитивного », тобто « додатнього » в значенні « певного » і « корисного » пізнавання. Тим самим позитивізм відкидає усе метафізичне, раціоналізм (переконання, що тільки розум є джерелом пізнання), ідеалізм (переконання, що світ є тільки нашим зображенням), спіритуалізм (погляд, що одинокою

дійсністю є наш дух). Позитивізм сприяє натомість матеріялізмові, механізмові, сенсуалізмові, (гносеологічному поглядові, що виводить усяке пізнання із даностей змислів), наголошуючи при цьому практичний аспект усякого пізнання. Завданням філософії тим самим була для Конта тільки *систематизація наук,* їх ієрархічне впорядкування, що виходило від найзагальніших і найабстрактніших наук, (як математика) а кінчалося на найконкретніших і найбільш спеціялізованих та одночасно найскладніших (як соціологія). Черговість наук за Контом охоплювала математику, астрономію, фізику, хемію, біологію, соціологію, що її властивим творцем і винахідником її назви був саме Конт. Розвиток людського знання довершується у трьох стадіях, — релігійній, під впливом релігійних вірувань, метафізичній, під впливом філософічних ідей і позитивно-науковій, під впливом наукових пізнань.

93) « Світове поняття філософії ». Термін і погляд Е. Канта. Кант розрізнює шкільне поняття філософії і прийняте « світом », загальною опінією — світове поняття філософії. У нього читаємо : « Але є ще світове поняття (conceptus cosmicus), що завжди лежало в основі тієї науки, особливо, тоді коли його неначе персоніфікували і уявляли собі в ідеалі філософа — людини, як праобразу (як в нас, напр., Г. Сковорода). У такому розумінні філософія є наукою про відношення до головних цілей людського розуму (teleologia rationis humanae), а філософ — не розумовий мистець, а « законодавець людського розуму ». Побіч філософів як теоретиків-дослідників, « є ще вчитель ідеалу », що « користується ними (теоретиками філософії) як знаряддям, щоб посилити головні цілі людського розуму. Тільки цього мусіли б ми назвати філософом »... (Е. Кант, Критика чистого розуму).

94) Герберт Спенсер (Herbert Spencer, 1820-1903), англійський філософ « еволюціонізму », який розуміє під філософією досконале, об'єднане, на окремих науках сперте пізнання, якщо воно досягає універсальної загальности ,визначуючи на найвищому щаблі пізнання *закономірності еволюції цілого універсуму.*

95) Агностицизм, (від гр. « agnostos » — незнаний). Філософічне вчення про непізнавальність дійсного буття.

96) Ернест Мах (Ernest Mach), німецький фізик і філософ (1838-1916). За ним — завдання філософії повинно обмежуватись до пізнання *дійсно « фактичного »,* справді нам даного, цього що є першим джерелом нашого досвіду, з якого виводиться щойно усе практичне й наукове пізнання. Цю праоснову досвіду творять не *речі* у назверхньому світі, але комплекси *відчуттів,* тонів, барв, форм, доторкових відчуттів, запахів, відчуттів

простору та тривання та *стосунки і пов'язання* цих комплексів, що сприймаючи їх як *сцілення, об'єднання* — *вважаємо їх речами,* назверхньою дійсністю. При тому і наше кожночасне « я » слід вважати теж за *групу,* комплекс *наших* відчуттів, що торкаються *нашої особи.* Немає отже істотньої різниці між психічними і фізичними даностями; різниця зводиться до різних *точок зору наукового опрацювання* даних нам як відчуття комплексів, — раз — фізикально-математичного опрацювання у фізиці чи в природничих науках як матеріяльних предметів в просторі, — по друге, — як наших внутрішних даностей, що творять *нашу психіку,* — у психології. Для релігійно-метафізичного пізнання у філософії Маха « феноменального позитивізму », — феноменального в тому значенні, що він визнає існування і робить вихідною точкою усіх філософічних міркувань справді реальне існування єдино тільки *феномену відчуттів і їх комплексів,* немає місця.

97) Автор вважає філософію Конта, якщо вона є систематизацією і сумою усіх наук, за рід « енциклопедії ».

98) « Психологією пізнання » — наскільки ціла дійсність є в Маха зведена до загалу відчуттів, а пізнання відчуттів є справою психології.

99) Еміль Дюбуа-Ремон (Emil Dubois-Raymond, 1818-1896), німецький фізіолог, автор відомого вислову « ignorabimus » — « не будемо знати » вважав теперішній стан нашого незнання за остаточний і тому схилявся до агностицизму, — заперечення можливости пізнання.

100) « Теорією іманентности » називаємо такий філософічний підхід, у якому зводимо пізнання до меж можливого *досвіду,* а досвід вважаємо за можливий тільки в *межах свідомости* (як Е. Мах). Цей погляд носить теж назву « Bewusstseinsmonismus » « монізму свідомости », бо те, що пізнавальне, може і мусить нам бути дане єдино в *свідомості* та у ній воно *тільки* існує.

101) Трансцендентний, — що переходить межі можливого досвіду, в протиставленні до « досвідного » « імманентного ».

102) « Інтелектуалістичною психологією » називає М. Шлемкевич психологію, що її основні поняття оформлені раціональним міркуванням, а не сперті на безпосередньому психологічному досвіді.

103) Ріхард Авенаріюс (Richard Avenarius), німецький філософ, (1843-1896), засновник « емпіріокритицизму », який як « критика досвіду », « емпірії » в дусі Маха, наполягав на очищенні науки із усього, що не виводиться із безсумнівних, первісних даностей досвіду, із яких емпіріокритицизм намагається побудувати « природний погляд на світ ».

104) « Шкільне поняття філософії » — поняття філософії в тих, що вивчають філософію з чисто наукової точки зору для теоретичних лише цілей. Протиставлення (за Кантом) до поняття « світової » філософії.

105) « Органом » називаємо частину цілости, що виконує визначену ролю у цілості, що виконує в цілості якусь *функцію*.

106) Так її називає Альберт Лянґе (Albert Lange), німецький філософ (1828-1875), автор загально відомої « Історії матеріялізму », у якій підкреслює значення матеріялістичного підходу для запевнення належної методи природничим наукам. Метафізику він вважає « поезією понять », « поетичною спекуляцією », не наукою, але визнає за нею чисто суб'єктивну її потребу. Спекуляція (від лат. speculari, бачити з далека) — за Лянґе — є « спробою виключно мисленням дійти до пізнання речей поза межами досвіду ». (Schischkoff, оп. цит. стор. 562). Спільну ціху (не зважаючи на їхні істотні різниці) філософії і поезії вбачає Лянґе у « фантазійності » витворів однієї і другої.

107) « Познака універсальности суцільности ». Автор зазначує, вживаючи *побіч себе* як рівнорядних обох термінів — « універсальність », « суцільність », — що *загальність* філософічних правд, невіддільна від їх суцільности, об'єднання і пов'язання в одній системі.

108) Куно Фішер (Kuno Fischer), славнозвісний німецький історик філософії (1824-1917), геґеліянець.

109) Вільгельм Дільтай, (Wilhelm Dilthey, 1833-1911), який цілою своєю філософічною діяльністю намагався побудувати « досвідну науку про духові явища ». Як творець теорії пізнання в ділянці гуманістичних наук, найшов для них ключ в « *психології розуміння* » (verstehende Psychologie). Психологія розуміння охоплює психічні процеси і явища як пов'язані цілості, цілісні структури, щоб їх розчленовувати (zergliedern), не втрачаючи їх взаємного зв'язку, тоді, коли психологія до Дільтая пояснювала *поодинокі* явища в їх відокремлености, « атомізуючи » психічне життя на зразок фізики. Одним із завдань історії філософії, за Дільтаєм, є « розуміти філософічні системи в ході їх поставання, у їх розумінні, ставши понад ними » (Schischkoff, оп. цит. стор. 113). Дільтай відкидає абсолютистичну метафізику і частково перетворює філософію в *науку про філософічні системи*.

110) « Філософія мудрістю світу ». Йдеться про відмінну від звичайних концепцій філософії, постать філософії, на яку автор натякав, згадуючи про греко-римську геленістичну філософію, близьку до кантівської концепції « світової філософії » в протиставленні до « шкільного поняття філософії ». *Ядро її саме життя, життєва реакція людини на життєву долю*. Вона

близька до філософічних ставлень української духовости (І. Мірчук, гл. поясн. 32). Це філософічне усвідомлення життя у житті самому заповідає майбутній філософічний напрямок екзистенціялізму.

111) Філософія « перетворює стан духа в предмет духа ». Розглядаючи як свій предмет дух людський в різних філософічних системах — філософія є (чи принаймні буває) найбільш характеристичним виявом « духа епохи » і висловом та усвідомленням даної « культурної доби », 112) і тим самим *часто зародком їх перетворень.*

113) Ґеорґ Фрідріх Геґель (Georg Friedrich Hegel, 1770-1831). За Геґелом предметом філософії як і релігії є « абсолют » Божеського, що є *усім в усьому,* але виявляється як процес « *чистого мислення* », бо абсолют як *усе в усьому,* не пов'язаний тільки з людською свідомістю, але й *всюди* приявний. Як процес мислення, є він *рухом, діялектичним розвитком від твердження (тези) почерез заперечення даної тези антитезою — до синтези* з'єднання і збереження (Aufhebung) тези і антитези у новій, вищій формі. Філософія Геґеля розглядає цей абсолют в « *Логіці* », (назва твору), що представляє як *тезу-абсолют в собі,* чи як можна б образово сказати Божого Духа перед створенням світу. Далі в творі « Феноменологія духа », у філософії природи, предметом якої є природа у різноманітності матеріяльних форм, — Гаґель представляє природу як антитезу духу (Anderssein) інакобуття » *духу* (Max Müller, оп. цит. стор. 73). Система завершується « філософією духа », розглядом людської вже *духовости у собі* — і в її вислові, в історичному розвитку культури на трьох щаблях цього розвитку — релігії, мистецтва, філософії. Філософія є для Геґеля « абсолютним знанням про абсолют ».

114) « Культурна система ». Введений Дільтаєм термін для визначення « поодиноких ділянок культури », наскільки вони виявляють внутрішню пов'язаність, сперту на своєрідних законностях. Культурними системами є, напр., « релігія, наука, право, господарство, мистецтво, державне і суспільне життя, техніка », (Schischkoff, оп. цит., 334). Подана в тексті праці дефініція Шлемкевичем визначає ці самі культурні системи з точки зору *партиципуючих* в системах індивідів і здійснюваних ними функцій.

115) Теодор Ліппс (Theodor Lipps), німецький філософ і психолог, (1851-1914), вважав психологію за основу нормативно скерованої логіки, естетики і етики та філософії взагалі. Особливу вартість має його естетика, сперта на *понятті і теорії вчуття.* Естетичне переживання має за свою основу *своєрідну ідентифікацію сприймаючого із естетичним предметом.* Напр., ми, вчува-

ючись внутрішньо, переживаємо радісну розсміяність дитини, або, напр., переходово ми « внутрішньо одержимі », хвилюючись одержимістю постатей Лесі Українки.

116) « ...вираз структури діянь душі... » Тому, що дальші міркування М. Шлемкевича заторкують взаємовідношення між діяннями структури індивідуальної і колективної психічности, — не від речі подати дефініцію структури за поглядом самого Дільтая і його найвизначнішого учня Е. Шпранґера. За Дільтаєм, — психічна структура — це « впорядкованість, наслідком якої психічні факти є пов'язані між собою через внутрішнє відношення до надрядної психічної цілости і через те взаємно проникаються. Психічне життя не постає з елементів, воно *зросле* з частинами — функціями, воно первісне і завжди являє собою надрядну цілість ». Напр., ловець спостерігає добичу (псих. факт : — спостерігання), радіє нагодою щось вполювати (псих. факт : *почуття*), прицілюється й стріляє (псих. факт : вияву волі, хотіння), при чому *усі три* психічні явища немов *взаємопроникаючись,* творять *цілість переживання,* завдяки своєму відношенню до *надрядної психічної цілости, психіки ловця,* іншої від, напр., психіки мистця.

Структура за Шпранґером : Шпранґер у своїй дефініції структури узгляднює в однаковій мірі обидва аспекти, — цілість та розчленування, — та кладе головну вагу на їхнє взаємодоповнююче відношення. « Розчленовану будову, або *структуру* має кожний твір дійсности, кожна частина та кожна частинна функція, якщо виконує діяльність, важливу для цілости, а саме так, що будова і діяльність кожної частини є зумовлена цілістю і тому може бути зрозуміла тільки з боку цілости ». Найкращим прикладом структури — організм.

117) Тут зрізничкованим функціям, тобто в індивідуальній психіці.

118) « ...різні культурні системи... » « там » — тобто в суспільстві, в його колективній психіці.

119) Філософія — « роздумування над взаємовідношенням усіх культурних систем » і т. д. — перше із трьох визначень філософії за Дільтаєм, про які в М. Шлемкевича мова пізніше.

120) Гл. поясн. 15.

121) Філософія є світоглядовим знанням, що має при цьому практично реформаторську тенденцію, — це друге визначення філософії за Дільтаєм. Доцільним доповненням для цієї концепції філософії є дефініція світогляду : « Світогляд є завжди родом інтерпретації феномену світу », та є унапрямлений « на структуру і мету, сенс, вартість і значення цілости, що в ній усе існує і

що в його нутрі довершується всяке пізнання і діяння людини». (Max Müller, оп. цит., стор. 199).

122) Бертранд Рассель, (Bertrand Russell), логістик і неопозитивістичний реаліст (1872-1970) у своїй історії філософії звертає особливу увагу на значення, яке мають філософічні системи і філософічні ідеї в соціяльно-історичному розвитку людства. « Завжди, від коли люди стали здібними до свобідної спекуляції, їх дії під незлічимо багатьома важливими оглядами залежали від їхніх теорій про світ і людське життя, про те, що є добром, а що злом... » Маємо тут до діла із взаємозалежністю; « обставини людського життя багато важать у визначенні фіософії; філософія, багато важить у визначенні людських обставин ».

123) Це третє найтісніше і водночас найбільш метафізично унапрямлене визначення філософії — нездійсненне, — за Шлемкевичем, — у цьому метафізичному зформулюванні. Зв'язок між « поняттям загального буття, первоосновою безумовної вартости і найвищим добром », мав би бути, — за Дільтаєм, — *телеологічним*, тобто таким, як між поодинокими функціями організму, де зміна в одному чинникові цілості викликає зміну в усіх інших.

124) Поняття загального буття, первооснови безумовної вартости, найвищого добра, що мали б бути охоплені телеологічним зв'язком в третьому, найтіснішому оформленні поняття філософії.

125) Гл. про це ширше у « Введенні », порівняй із характеристикою філософії Дільтая.

126) « Філософія як універсальна самозадума ». Це найширше оформлення поняття філософії, особливо відповідало би пізнішому М. Шлемкевичеві — публіцистові, що в своєму есеї про філософію і публіцистику « Нова потуга » підкреслив пов'язаність обох ділянок — філософії і публіцистики.

127) В цих рядках автор немов передбачає появу екзистенціяльної концепції філософії.

128) Таку вимогу до філософії ставить Пітагор.

129) Гл. у « Введенні » характеристику філософії Дільтая.

130) Прагматизм — від гр. « прагма » дія. Філософія, що вбачає суть людини в дії, яка рішає про вартість чи безвартність думки, стосовно до цього чи вона служить, допомагає життєвій поведінці, чи ні. Думка є тільки *знарядом* життя, звідси друга назва для прагматизму — « інструменталізм ».

131) Віліям Джемс (Willam James), американський філософ і психолог (1842-1907). Наголошує значення свобідної творчої одиниці, як теж « численність первнів буття » (« плюралізм » дійсности, гл. поясн. 133). Творець прагматизму, його начальна

теза: «за можливу до сприйняття правду можна вважати єдино і виключно таку правду, що найкраще (у житті) провадить людей, що найкраще достосована до кожного аспекту життя, що її можна найкраще погодити із загалом досвідів», (Schischkoff, оп. цит., стор. 474).

132) Меліоризм (термін введений у філософію Г. Спенсером), — філософічний погляд, що визнає існування у світі тенденції до удосконалення та вірить в можливість удосконалення.

133) «Плюралізм» — філософічний погляд, за яким дійсність складається з більшої скількости основних елементів чи форм буття, як (напр., матерія, органічність, психічність, духовість), що не творять одноцільної єдности, — тоді, коли протилежний погляд, — монізм — зводить різноманітність форм буття по суті до однієї тільки форми буття, — напр., матерії.

134) Автор має на думці цей неназваний арґумент на оборону даної системи, що вона самозрозуміло пригожа для свого творця.

135) Система мала б бути відображенням світу, тимчасом — за Джемсом — нераз буває в своїх основах куди більше відображенням своєрідности свого творця.

136) Автор має на думці «частини досвіду нашого росту», «етапи нашого розвитку», які можуть «стати варстатами буття» в цьому розумінні, що у них розвиваються філософічні погляди на буття, які відповідають даним переживанням.

137) Матеріялізм, — філософічний погляд, що добачує основну субстанцію усього буття в *матерії.*

138) Спіритуалізм, — протиставлення матеріялізмові, — бачить основу усього буття у *дусі,* вважаючи матерію за продукт або спосіб проявлення духа, або за зображення існуюче тільки в дусі.

139) Ганс Файгінґер (Hans Vaihinger), німецький філософ, (1852-1933), автор філософічного твору «Філософія немов то» (Die Philosophie des Als-Ob), в якій усі теоретичні, релігійні і практичні твердження розглядаються як *«тільки фікції», припущення на службі людської волі,* що бажає осягнути ними свої цілі. Самі в собі вони можуть бути суперечні із дійсністю, або навіть внутрішньо суперечні, та треба їх прийняти, якщо вони потрібні, щоб оминути труднощів у обмисленні чогось корисного для життя.

140) Фрідрих Ніцше (Friedrich Nietsche), німецький філософ, поет і есеїст (1844-1900). У своїй наскрізь несистематичній, афористичній філософії, — у першому періоді добачує — під впливом Шопенгауера — у розвитку культури діяння діонізійського (живлового) та *аполінського* (розумового), встановлюючого міру чинників. У другому періоді своєї творчости змага-

ється із традиційною мораллю, особливо християнською, — як безосновною ілюзією, щоб вкінці проголосити твердження: « Бог помер ». У третьому періоді, перейнявши тезу дарвінізму про еволюцію, наслідком змагання за існування, заповідає перетворення людини в « надлюдину », яка відверне всі вартості (Umwertung aller Werte) і перетворить « невольницьку » християнську мораль в « мораль володарів » (Herrenmoral — « Also sprach Zarathustra »).

141) Під « організацією роду » автор розуміє організацію пізнавальних функцій « людського » роду, структуру пізнавальних функцій людини.

142) Цей арґумент є образним перелицьованим попереднього аргументу: « якщо проблеми поставлені скісно, то виправлення цих проблем мусить бути можливе й мусять бути прямі проблеми ».

143) Аксіологічний — (гр. « аксіос » — рідкий, вартісний), що торкається теорії вартостей.

144) Гіпостаза — (гр. « гіпостазіс » — підкладання) — конкретне уприявнення чогось абстрактного, напр., прикметности речі, чи якоїсь думки.

145) Деміурґ — (гр. Деміурґос) — за Платоном — будівничий світу, що платонівськими ідеями перетворює первісний хаос на впорядкований космос.

146) Анамнеза — (гр. « анамнезіс »), пригадання, — означає в Платона пізнання ідей, що до нього душа доходить не шляхом порівнювання змислових предметів, але безпосереднім пригаданням доби, коли душа перебувала у царстві ідей перед своїм втіленням.

147) « Держава » — гр. « політеіа » — заголовок одного із творів Платона, що в ньому міститься платонівська теорія держави і суспільства.

148) В « Державі » Платона для кожного шару суспільного, напр. (« рукодільників », « вояків », « керівників держави ») — приступне і призначене *інше* пояснення світу; для рукодільників — міти, — для вояків і керівників держави — « філософічна діялектика ».

149) Діялектика — вміння провести спір про щось, а в Платона саме вмілість через власні докази і протидокази противника доходити до суті речей, тобто до поняття їх сутности в ідеях.

150) « Закони » — гр. « номої » заголовок одного із пізних творів Платона.

151) Епістемологічний — пов'язаний з епістемологією *« на-*

укою про науки» — вивчанням вихідних, основних даностей, метод і підходів поодиноких наук.

152) Атопія, — від гр. «а» — заперечення і «топос» — місце, отже «заперечення місця», в сенсі визволення від просторовости. Не змішувати з «утопією», нереальною, видуманою концепцією.

153) Синоптікос, — від гр. «сінопсіс» — розглядання разом у купі.

154) Номіналізм, — в протилежності до «універсалізму» платонівського походження, заперечує існування *самостійних, метафізичних відповідників загальних понять, тобто «сутностей» «істотностей»* (логічних) кляс предметів пізнання (напр, метафізичне існування «кінськости», кляси *предметів пізнання,* яких звуть кіньми — приклад з Платона). Номіналісти вважають загальні поняття тільки за назви (nomina), що служать для означення поодиноких, реальних, в досвіді даних предметів якоїсь кляси, як теж їх прикметностей. Творцем номіналізму був англійський філософ Іїльям Оккам (William Occam, 1300-1348). Номіналістична концепція понять сприяла розвиткові емпіризму.

155) Раціоналізм, — напрямок філософії, що намагається сперти пізнання універсум і стосунок людини до нього єдино на *поняттєвому пізнанні, на мисленні,* як психічній функції *розуму* (ratio), яка підносить людину понад рівень тваринного універсум й запевнює її виїмкову ролю. Раціоналістами в цьому розумінні були в 17 і 18 сторіччі Декарт, Спіноза, Ляйбніц, Вольф; вершок свого розвитку раціоналізм досяг в «добі Просвічености», (Aufklärung) у французьких енциклопедистів (Дідро, Вольтер).

156) Емпіризм, — філософічний напрямок, що намагається вивести усе пізнання із первісних даностей досвіду і тим самим заперечує пізнавальність усього цього, що поза засягом можливого досвіду, отже й усього «метафізичного».

157) «Світове поняття філософії» — ширше, популярніше, загально у світі прийняте поняття філософії (гл. поясн. 93).

158) «Ding an sich» — річ в собі, — недоступне для пізнання ядра предмета пізнання, як воно мусить якось існувати, незалежно від форм пізнання, в яких схоплюємо предмет, у яких він нам являється.

159) «Інтеліґібельний характер», це в Канта і Шопенгауера недоступна досвідові метафізична основа людського характеру, яка, як незалежна від природи, отже від інстинктових нахилів і як непізнавальна «річ в собі», в структурі людської особовости є основою дій людини.

160) «Інтуїтивним розумом Бога», — краще було б сказати — «силою інтуїтивного пізнання у Бозі», — наскільки розум

« раціо » і інтуїція — збагнення, відгадування, — собі протиставні « екс дефініціоне ».

161) Антиномія — гр. « антіноміа » — « суперечність із законністю. Це назва для суперечности в самому розумі, тобто в самих його принципах. З антиноміями мусить розум зустрітися, коли думає про щось безумовне, напр., *цілість світу*. За Кантом — антиномії — це суперечності, що в них попадає неодмінно розум, думаючи : « світ скінчений », « світ нескінчений », — « має свій початок », « вічний », — « людина є свобідна у своїх вчинках », « всі вчинки людські зумовлені з конечністю своїми спонуками », — при чому для кожної тези і антитези можна, за Кантом, — навести логічні арґументи однакової сили. Кант розрізнює математичні і динамічні антиномії. Дві перші попередньо наведені антиномії вважаються математичними, — дві другі динамічними.

162) Ідеї. В Канта (інакше як в Платона), ідеї це « необхідні поняття чистого розуму » (чистого — тобто незалежного від будьякого досвіду), що в них думаємо про щось *безумовне*, як, напр., проблеми, що їх інтерпретація веде до антиномій, суперечливих поглядів на щось, чого не можемо зустріти в ніякому досвіді, а що творить *необхідну для завершення нашого мислення тотальність (сціленість)*. Напр., поняття « душі » в стосунку до різноманітности поодиноких явищ психічного універсум, — « світу » в стосунку до частин простору і їх змісту, — Бога в стосунку до усього створеного.

163) Категорії — від гр. « катеґоріа », щось визначувати. В Арістотеля найзагальніші способи, модальності (від лат. « модус » — спосіб) *буття* існуючого, напр., час, простір, причиновість — як теж найзагальніші способи *визначування* існуючого. У Канта категорії є апріорними, тобто попереджуючими усякий досвід, в нашій *пізнавальній структурі заснованими формами мислення* і окреслення предметів пізнання, які то предмети щойно « конституюються », витворюються наслідком охоплення і впорядкування матеріялу досвіду, даного у заторкненнях нашої пізнавальної структури « речами самими в собі », — *саме цими найзагальнішими формами мислення.* Таких категорій є — за Кантом — дванадцять і вони належать до чотирьох груп : 1. скількости, — як, напр., чисельність (Vielheit) ; 2. *якости* — напр., реальність, неґація ; 3. *реляції, стосунків* — як, напр., причиновість, взаїмодія ; 4. *модальности* — як, напр., можливість, конечність.

164) Кант має на увазі обставину, що геометричні і альґбраїчні поняття люди свідомо витворюють, конструюють.

165) Барух Спіноза, філософ еврейського походження, з

осідком у Амстердамі, (1632-1667). У своєму головному творі « Ethica more geometrico demonstrata », вийшовши від поняття всеохоплюючої і безконечної субстанції, яка є « природою, тобто Богом » (Deus, sive natura), і має два атрибути: простірність і мислення, — дедукційною методою виводить строго здетерміноване буття поодиноких способів буття (modi), їх поодинокі прояви (accidentia) та достосовану до такого пізнання Бога, тобто всесвіту, природи, *етику*. Початком цієї етики є « Amor Dei intellectualis » — з розуму зроджена і з нього випливаюча любов Бога та погоджена із загальними детерміністичним порядком поведінка.

166) Розумове пізнання є *дискурсивне*, коли у ньому міркування переходить логічно і поступнево від однієї пізнавальної даности до другої та будує з цих поодиноких даностей цілість знання, тоді, коли в *інтуїтивному* пізнаванні вихідною базою є безпосередні зоглянення (Anschauung) пізнаваного. Зоглянення це передовсім зорове, безпосереднє схоплення, а далі — кожне безпосереднє змислове схоплення речей (Schischkoff, стор. 23).

167) « Substratum » — лат. підложжя, підклад.

168) Порівняй поясн. 163.

169) « По-перше ». Те, що « береться » зовнішнім змислом, сприйманням і охоплюється формою простірного зоглянення та наслідком цього має характер простірности, а найчастіше і матеріяльности.

170) « Друге ». Що є об'єктом внутрішнього змислу, отже об'єктом *себесвідомости*, що виявляється у зогляненні — формі самого тільки часу і має характер психічности.

171) Філософія — за кантівським розумінням — як пізнання з найзагальніших, заснованих в нашій пізнавчій структурі понять, тобто із категорій, має до діла тільки з категоріями та зоглядними формами часу і простору, тобто апріорними формами пізнання, які щойно « конструюють » і витворюють даний нам в досвіді предмет пізнання, об'єкт. Отже, філософія не має до діла з об'єктами як такими.

172) « Conceptus cosmicus » — « космічне поняття », тобто поняття, що спирається на поглядах « світу » в розумінні широких мас людности, (гл. поясн. 93).

173) « Teleologia rationis humanae » — скерування людського розуму на властиві йому мети (гл. пояс. 93).

174) « Implicite », « explicite ». — Implicite, коли в сенсі поняття, що творить підмет, розуміється те, що explicite *докладно в цілій* повноті подається до відома в присудку словними виразами.

175) Чисті форми зоглядання — час і простір. За Кантом

простірність і часовість не є властивими прикметностями « речей в собі », (такими теж не є напр. барви чи тони), але в нашій *пізнавальній структурі заснованими формами зоглядання,* які *розгортаються в актах нашого зоглядання під впливом « заторкнення »* (Affizierung) нашої пізнавальної структури « речю самою в собі », отже непростірною та позачасовою (гл. поясн. 163).

176) Інтелектуальне зоглядання, інтелектуальне бачення, — (intellectuelle Anschanung) — в романтичній німецькій філософії, зокрема в Шелінґа, — *безпосереднє, духове, пізнавальне схоплення сутности якоїсь дійсности* в її абсолютній, незумовленій реальності (absolute Realität), чи теж подібне схоплення самого « абсолюту ». (Max Müller оп. цит. стор. 833).

177) Девід Юм Dawid Hume, (1711-1776), англійський філософ доби просвічености. За ним, — пізнавальна сила людини обмежена до даностей наших змислів і досвіду та виявляється в переставлюванні, пов'язуванні, поширюванні чи звужуванні матеріялу цих даностей. Таким чином постають *ідеї,* між іншими ідея Бога, шляхом безмежного поширення уявлення сили, доброти і мудрости. До пізнавання законів причиновости доходимо шляхом повторюваного чергування в людському досвіді певних подій. Законності причиновости стосуються *тільки до даностей досвіду,* але не до сфери метафізичної, « трансцендентної », яка виходить поза досвід. Поняття *субстанції* має своє джерело в звичці з'єднувати і пов'язувати між собою різні зображення світа, назверхньої дійсности.

178) Йоган Ґотліб Фіхте — (Johann Gotlieb Fichte) німецький філософ, (1762-1814), що у своїй концепції філософії виходить від понять « практичного розуму » Канта та проявленого в етичних діях людини « категоричного імперативу виконування обов'язку ». Філософія для Фіхте є *« самосвідомістю творчо-етичної активности особовости », « абсолютного »* (отже не емпіричного, даного нам в досвіді) *« я ».* Його першим *актом* є *самопотвердження,* яке в тезі ставить себе, відрізнюючи себе від антитези, від усього, що « не я » (природи, світа). В синтезі « я » (в інтелектуальному зогляданні — гл. поясн. 176), охоплюючи тезу і антитезу свого « я » і « світу », вважає світ за « узмисловлений матеріял для здійснення обов'язку етичного діяння на рівні чину » — « Tathandlung »...

179) Фрідріх Вільгельм Шеллінґ — (Friedrich Wilhelm Schelling, (1775-1854), німецький філософ доби романтизму, заступав спекулятивну філософію природи, спираючись на Спінозі і Фіхте. Дух і природа творять — за Шеллінґом « ідентичність реального і ідеального », всеохоплюючий абсолют, що як *організм* виявляється в багатьох, ієрархічно впорядкованих щаблях буття,

названих « потенціями » (буття). Ці потенції не розвиваються одні з одних, але випливають просто з абсолюту, що саме таким чином цілковито розгортається. Абсолют — доступний для пізнання в інтелектуальному зогляданні (гл. поясн. 176). Його сутність висловлюється по різному в творах мистецтва і у філософії. Ця шеллінґівська концепція ідентичности реального й ідеального підлягала впродовж його життя далекойдучим змінам в його філософічних творах. Тому Шелінґа названо « протеєм філософії » — (Proteus der Philosophie; Протей один з богів грецьких, що постійно міняв свою постать).

180) Автор говорить про « епістемологічні суперечки », утотожнюючи епістемологію із теорією пізнання, між якими є деяка різниця. Епістемологія, як вказує назва, має за свою вихідну базу *розгляд поодиноких наук у їх первісних даностях, у методах і вислідах.* Теорія пізнання має вихідну базу у розгляді самих пізнавальних функцій.

181) « Синкретизм ». — (гр. « синкрізіс » — зв'язання різнорідних елементів). Нахил до об'єднування різнорідних думок, що не виявляють єдности і несуперечливости. Особливо часто мова про « синкретизм пізноантичних релігій ».

182) Періпатетизм. Періпатитеки, — учні Арістотеля, що вивчали його філософію, проходжуючись, (гр. « peripatein » — проходжуватись); звідси назва цього продовження філософічного напрямку арістотелізму.

183) Стоїцизм (від гр. « стоа »-галя, що служила за філософічну школу, яка існувала від 300 до народж. Христа до 200 по Хр. Філософічно-етичний напрямок, що вбачає етичний ідеал людини в мудреці, який робить тільки те, що наказує розум, тобто (за стоїцизмом) живе згідно з *принципом,* який править всесвітом. Всесвіт є частиною *божеського* розуму і цей розум виявляє. Досконала людина володіє тому своїми афектами, та переносить горе із непорушним « стоїчним спокоєм ». У стоїків тоді мова про « апатію », або « атараксію », що у ній знаходять вони своє щастя (гр. « еудаймонія ») *узгіднюючи перебіг свого життя із божеським порядком буття.*

184) Епікуреізм. Філософічно-етичний напрямок, що бере свій початок у філософії Епікура (342-271). За ним людина повинна прямувати в житті до насолоди, а тому, що тривка насолода зроджується з духової насолоди, слід прямувати передовсім до такої. Для того потрібно, щоби людські ґони відповідно узгіднились (« увійшли в симетрію ») з духовими потребами, які провадять до внутрішнього миру, до відсутности пристрастей (гр. « атараксія »).

185) Інтуціонізм. Філософічний напрямок гнозеології, який визнає джерелом філософічного пізнання інтуїцію, тобто безпосереднє, не виведене з досвіду, чи з розумового міркування — *взгляненння в сутність* пізнаваного (гл. поясн. 19).

186) « Розуміння » — (das Verstehen) — у В. Дільтая і Е. Шпранґера — розроблена метода пізнавального охоплення явищ, дій і процесів *гуманістичного порядку* в їх стосунку до цілей — вартостей, і до персональних структурних цілостей осіб, що їх дії скеровані на дані цілі. Інтуїція як рід безпосереднього пізнання відіграє в « розумінні » безперечно свою ролю, але не покривається вповні із « розумінням ».

187) Анрі Бер (Henri Berr), французський історик та історіософ; його центральною проблемою було питання « синтези в історії », можливість якої, він передбачував на основі дослідження і встановлення закономірностей в історії. Проф. О. Шульгин належав до кола його співробітників і в свойому творі « La vie et l'Histoire » посилається на його думки.

188) Френсіс Бейкон (Francis Bacon, 1561-1626), англійський філософ, пірвав зв'язки з арістотелівсько-схоластичним знанням, щоб сперти науку на досвід, впорядкувати науки в системі наук і унапрямити їх на *збільшення потуги людини*, згідно із думкою « Tantum possumus, quantum scimus » — « можемо, стільки знаємо ».

189) Джон Лок (John Locke, 1632-1704), англійський філософ, творець філософічного напрямку *сенсуалізму*. За сенсуалізмом, єдиним і остаточним джерелом піднання є *змисли ;* тому в інтелекті (розумі) нічого не може бути, чого вже не сприйняли ми змислами (« Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu »).

190) Моріц Шлік (Moritz Schlick, 1882-1936), австрійський філософ, засновник групи філософів « віденського кола (Wienerkreis). Розвивав свої неопозитивістичні теорії головне під впливом Карнапа і Віттґенштайна (Rudolf Carnap, Ludwig Wittgenstein). За Шліком, — завданням філософії є розглядати, вияснювати і устійнювати наукові, основні поняття простору, часу, причиновости, ймовірности, органічности — етичного моменту в людських діях.

191) « Інтенціональний » — що виявляє інтенцію, інтенціональність, наміреність. Інтенція — намір, тенденція, — поняття аналізоване в новіших часах уперше німецьким психологом і філософом Ф. Брентано. Означає такі « переживання » (в психологічному розумінні : усвідомлення психічних змістів), що мають суттєву прикметність бути « зверненими на предмет », бути переживаннями об'єкту — предмета. Інтенціональним переживанням називаємо отже, напр., такі переживання як любов до

чогось, до якогось об'єкту чи цінування чогось, якщо вони інтенціонально (в свойому намiренні) скеровані, стосуються до даних об'єктів. (Франц Брентано, Franz Brentano, за словником Schischkoff-a, стор. 278).

192) Акт — (лат. « актус ») як термін психології і філософії, часово обмежений і кваліфікативно визначальний частковий процес (Vorgang) в струмі переживання.

193) Силогізм — підрахунок. Логічне виведення якогось твердження у « висновку » (« conclusio ») із двох « передпосилок » (« praemissa ») (Schischkoff оп. цит., стор. 183).

194) Ідеальні науки, — це науки, що їх предмети не існують *реально* як частини чи явища матеріяльного світу, речі і єства, але є ідеально подумані як існуючі в людській свідомості, (напр., геометричні фігури, чи « вартості » добра, святості...) Ідеальними науками в цьому розумінні є математика, логіка, теорія вартостей. Джерелом їхнього пізнання є *розум* (Vernunft), а не змислово-досвідне пізнання; їх певність буває цілковита і безумовна, *аподиктична ;* їхні методи є з правила *дедукційні,* а не індукційні (J. Hessen, оп. цит., I. стор. 293-295).

195) Реальні науки — науки, що досліджують матеріяльно дані предмети пізнання.

196) « Психічне » в цьому розумінні, що « дане у нашій психіці ».

197) Консціенціоналізм, — філосодічний погляд, що вважає дійсним тільки те, що є дане в нашій свідомості, тобто, що є в свідомості « іманентне », залишається в границях нашої свідомости. Консціенціоналізм заперечує усяку дійсність поза свідомістю.

198) « Емпіріокритичне припущення ». Емпіріокритицизм Р. Авенаріюса вважає за завдання філософії створити *« природний світогляд »,* обмежуючи вихідну базу філософії до « критичного досвіду » (звідси емпіріо — критицизм), із виключенням усієї метафізики, тим самим до єдиних безсумнівних даностей, а саме *первісних даностей* нашого психічного життя, *відчуттів.*

199) Йоган Фолькельт (Johannes Volkelt, 1848-1930), німецький філософ, — обороняв критичну метафізику та мав великі заслуги в систематизації естетики.

200) Теодор Ліппс (Theodor Lipps), гл. поясн. 115.

201) Йоган Гаман (Johann Hamann, 1730-1788), німецький містичний філософ, який був в опозиції до раціоналізму і до доби Просвічености. Наголошує проти Канта творчу силу почування та не розуму.

202) Карл Ґрос (Karl Groos, 1861-1946), німецький філософ,

зокрема дослідник естетики; добачував пов'язаність естетичного переживання з ігрою.

203) Висловом « врятувати смуток, журу для мистецтва », автор хоче вказати на можливість послуговуватись виразами смутку й журби як засобами мистецького твору (найкращий приклад — трагедія) на те, щоби викликати у глядача *почуття повноти скалі людського переживання, притаманного справжній людині;* це почуття є джерелом естетичної насолоди.

204) « Модерне поняття вчування, що стоїть в осередку нинішньої естетики »... Йдеться про вчування, як *естетичну* категорію (як загальне поняття) естетики у відміну до « практичного », щоденного його поняття. Естетичне вчування — це здібність « вкладати » наше власне мислення, почування, хотіння, наскільки воно викликане об'єктами природи або мистецтва, в ці об'єкти, — здатність його « переносити » (« проекціонувати ») в ці « естетичні » об'єкти природи або мистецтва, які саме викликали ці переживання. Практичне вчування торкається нашої здібности вставляти себе, переносити себе в соціяльному житті у світ переживань іншої особи; цей процес творить передумову « розуміння інших ». Промоторами « теорії вчування » були теоретики естетики Т. Фішер і Т. Ліппс.

205) « Порядкові значки » — цим терміном автор хоче вказати на *впорядковуючу ролю наукових понять* у дуже різноманітному світі наших змислових сприймань.

206) Мистецькі твори можна розглядати як « ознаки почування » *творців* естетичних творів, з яких вони виникли і одночасно як і « ознаки почування » в стосунку до естетичного твору, *тих, що його сприймають.*

207) Перше логічно-естетичне завдання торкається логічної аналізи естетичного характеру естетичного предмета, друге — психічних почуттів, викликаних твором.

208) Критичною методою (від Канта і за його прикладом) вважається розгляд можливостей, походження, закономірности і « визнаности » (Gültigkeit, Geltung) та меж функцій і здібностей людського духу. З такої критичної точки зору можна розглядати теж функцію естетичного сприймання і естетичну творчість, (гл. пояcн. 22).

209) « Епістемологічний психологізм », — спроба звести, як в « емпіріокритицизмі » Авенаріюса — наукове пізнання до « чистого досвіду » як « вихідної бази », розуміючи під « *чистим досвідом* » змислові *відчуття,* отже психологічні даності як початкові даності досвіду.

210) « З обох боків дійсности ». З об'єктивного, предметового боку — дані нам в естетичному переживанні реальні « естетичні

предмети », що є й *психічними* зображеннями, (в образотворчому мистецтві), — чи навіть *тільки уявленнями* (в літературі), — з другого, даності суб'єктивного, підметового почування, що цим зображенням підпорядковані. В ділянці естетики, той, що сприймає, залишається постійно в психічній ділянці, в цьому випадку психологізм виправданий.

211) Тому одначе, що поруч психічного переживання існує також — як його « стійке ядро » — готовий мистецький твір, навколо якого розвиваються естетичні переживання, — цей « готовий твір » є немов « вийнятий із психічного струму », і саме тому в стосунку до нього є виправдана і друга, критична метода.

212) Під « неправильним відношенням символів » автор мабуть розуміє — « неправильне встановлення відношення символів до символізованого », тобто відношення *даного,* сприйнятого, висловленого в мистецтві до задуманого мистцем вислову.

213) « Натуралістичним ілюзіонізмом » називає автор той напрямок мистецтва, котрий намагається викликати твором цілковиту ілюзію дійсности.

214) Автор думає, що завжди такого порівнювання нема, отже тільки інколи, коли сприймаємо мистецький твір, в цьому випадку тільки твір образотворчого мистецтва.

215) « Естетичний формалізм » в естетиці — напрямок, що додатньо оцінює виключно красу *форми* твору, мало узглядноючи зміст.

216) В модерному мистецтві, напр., експресіонізм.

217) Автор є звеличником клясицизму в тому розумінні, яке він йому надав : — « синтези раціональних та ірраціональних елементів ».

218) Блез Паскаль (Blaise Pascal, 1623-1662), французький філософ, містик і математик. На його погляд, — розум не може відповісти на найголовніші запитання, про становище людини у світі та шлях до внутрішнього, душевного мира. Тільки відданість людини Божому Об'явленню і Ласці, тільки « *логіка серця* », ведуть до містичного переживання Божої Приявности, що єдина може дати відповідь на згадані запитання...

219) Якоб Фріс (Jakob Fries, 1773-1843), німецький філософ, базує релігійне почуття (під впливом філософа Якобі) на збагненні « надзмислового » (Ahndung, Ahnung), отже на нераціональному чуттєвому процесі, безпосереднього схоплення, « відгадання надзмислового ».

220) Автор має на думці різницю між релігійним переживанням та переживанням, напр., естетичним.

221) Думка Шляємахера погоджується з поглядом сучасної психології. Ми пасивні у почуваннях, охоплені а навіть « захо-

плені » почуванням; ми активні в хотінні, спираємося на наше « я », що рішає про дію. В почуванні нас охоплює навпаки « те » (« Es ») — Freuda — « несвідома » « ендотимна » (гр. tymos — порив гону), підвалина особовости, (Th. Lersch, Aufbau des Charakters).

222) Пауль Наторп (Paul Natorp, 1854-1924), німецький філософ і педагог, славнозвісний своєю соціяльною педагогікою вважає в людині за найконкретніше те, що *соціяльне,* а не індивідуальне.

223) Краще : почуття безконечности.

224) Бога, абсолюту.

225) В міміці і жестикуляції релігійних станів найчастіше зіниці звернені вгору, — до « неба », до « осідку » Бога.

226) Саме таке пов'язання релігії з етикою дуже реальне й істотне, не належно вияснене попередньою характеристикою релігійного почування за поданими філософами релігії. Воно має свою основу в тому, що Бог, — за Гессеном, — є не тільки « Weltgrund », але й « Wertgrund ».

227) « Екстраментальне », — що находиться поза межами нашої психічности (лат. « mens » — розум, психічність).

228) Гл. поясн., стор. 43.

229) Ернест Трельч (Ernest Troeltsch, 1865-1923), німецький філософ релігії і соціолог, вважає містичні почування, почуттєву увнутрішненість, справжнім ядром релігії, признає за релігійними ставленнями *апріорний* (переддосвідний) характер, *(« релігійне апріорі »),* підкреслюючи, що в них є також *дані почуття зобов'язаности і конечности* етичних дій, отже етичний аспект, та що в них виявляється фактично у поодинокому, скінченому стані почуттів апріорна конечність розуміти цей почуттєвий стан на рівні стосунку індивідуальної психіки до загального абсолютного Духа. Про Е. Трельча, — гл. працю О. Кульчицького « Український мирянин в духовій ситуації сучасности », в Збірнику : « Українець в житті і церкви української спільноти і людства », Париж-Рим, 1966, стор. 322-325.

230) Трельчові йдеться про ствердження пов'язаности між усвідомленням в нашій душі норм, що торкаються *здійснювання вартостей,* передусім етичних, що мають імперативний *характер обов'язковости,* абсолютности в сенсі зобов'язування людини їх здійснювати, — із буттям, « реальністю », *« з якої ці норми випливаютъ »,* тобто *Божим Єством,* що є не тільки « Weltgrund » (основою світу), але й « Wertgrund » (основою вартостей).

231) Віра. Віра це сприймання чогось за правду без вистачального логічного обоснования. Релігійна віра торкається трансценденції, позадосвідної потойбічности, й тому не може бути

доказаною досвідом чи міркуванням на основі досвіду, а коли б її *доказати, то вона перестала б бути вірою, стала б знанням, певністю.*

232) Об'явлення, — уприявнення правд (що торкаються Бога) самою божеською інтервенцією.

233) « Антропологічних », — в розумінні не фізичної, але культуристичної філософічної антропології, що розглядає цілість людини в стосунку до цілости культури світу.

234) Міт, — старовинний переказ, що є символічним висловом деяких прапервісних переживань народів, відзеркалюючи світовідчування і ставлення творців.

235) Погляд Конта — гл. поясн. 92).

236) Реалізм, — філософічне переконання, що існує незалежна від людської свідомости, людського духу дійсність.

237) Ментальний, — що торкається мислення, усвідомлення, — екстраментальний, що є поза засягом нашої свідомости.

238) Фікція. Вираз « фікція » означає « видумку ». « В науковому мисленні це припущення, що у його неймовірність, навіть неможливість маємо вгляд, та що його застосовуємо як *тимчасове допоміжне поняття* яке згодом виключаємо з міркування. Воно може виконати велику послугу людському розумові ». Schischkoff, оп. цит., стор. 165-166).

Теорію наукового застосування таких фікцій створив німецький філософ Г. Фаігінгер (H. Vaihinger), називаючи її *фікціоналізмом,* (гл. поясн. 139). Чи можна вважати всі поняття цього рода фікціями, залишається одвертим питанням.

239) Монада. Монадати називає німецький філософ Ґотфрід Ляйбніц (Gottfried Leibnitz, 1646-1716) прості (в розумінні внутрішньої нескладности einfach) і нерозтяжні, неподільні, активні здатні зображувати (здатні до « perceptio ») — як теж прагнути, змагати до чогось (здатні до « appetitio »), отже духові основні елементи дійсности. Монади « не мають вікон », тобто « до них нічого не входить і нічого не виходить »; вони не комунікуються з іншими монадами, але у свойому діянні є узгіднені із діями усіх інших монад, завдяки « *монадою монад* », — Богом « перед — устійненій гармонії » (Harmonia praestabilita). Усі монади є випромінюванням « монади монад » Бога.

240) Неокантіянство (Neukantianismus), — низка філософічних напрямків, що своїм гаслом « назад до Канта » виступили проти спекулятивного ідеалізму і намагались обмежити філософію до критичної аналізи *пізнавальних* функцій людини, які за критикою чистого розуму Канта витворюють предмети пізнання, — як теж *нормативних,* що витворюють за критикою практичного розуму Канта *норми* і пов'язані з ними вартості.

241) Агностицизм, — гл. поясн. 95. Закиди з боку агностицизму торкалися передусім можливостей пізнавання абсолюту, Бога та взагалі можливости існування метафізики.

242) Іраціоналізм, — погляд, за яким буття є « ірраціональне »; дослівно : нерозумне, у філософії : « позарозумове » — розумом несхопне. « Іраціоналізм означає інстинкт, інтуїцію, почуття, увнутрішнення, любов, як основоположні джерела пізнання, вислід яких щойно опрацьовує розум ». (Schischkoff, стор. 281). Шелінґ називає « іраціональним » « неохоплену основу реальности », дійсности, що її не зважаючи на найбільші зусилля не можна проаналізувати розумом та яка залишається на дні усього пізнаного. « Із цього нерозумового у властивому розумінні зродився щойно розум » (Шелінґ за Шішковом, стор. 523). За метафоричним висловом М. Шлемкевича — « іраціоналізм » — « весела пісня емоціональних сил людини ».

243) Визначення психології М. Шлемкевича вже сьогодні не відповідає фактичному станові її розвитку та тільки частково правильне. Як наука про цілість свідомого і несвідомого психічного життя, сучасна психологія є одночасно наукою про людську поведінку (behaviour) і про людську особу і особовість, характерологією, при чому ця остання перехрещується із філософічною антропологією.

244) Побіч тієї тенденції « раціоналістичної » психології (треба її відрізнити від « раціональної », що була метафізичною спекуляцією про сутність людської душі), — яка з'ясована найвиразніше у тих напрямках психології, які пов'язані із феноменологічним підходом, — ще виразніше пробивається тенденція до вивчення *несвідомого психічного життя*, що до нього можна б до деякої міри віднести дальші слова Шлемкевича про те, що « тут приймається хаос, повне змішання елементів, що з нього мають постати зрізничковані предмети » (пізнання).

245) Відступ праці М. Шлемкевича від слів « щось подібного »... аж до слів « свідомости » — натякає на дуже влучну філософічно-антропологічну концепцію людини, в якій, згідно із часово новішими поглядами як праця М. Шлемкевича, щойно починають пробиватися теорії « суперпозиції », як каже автор, тобто *шарової побудови* психіки людини (Schichtenaufbau der Seele, Lersch, Rothacker, Scheler). Ці рядки є переконливим доказом глибокого розуміння грядучого розвитку наук і філософії з боку автора.

246) Автор дещо однобічно стає по стороні еволюційно-соціологічних теорій витворення етичних норм., поминувши теорії абсолютних вартостей, напр., теорію « категоричного імпера-

тиву» Канта, які також заслуговували б на нашу гадку, — на більшу увагу.

247) Тома Гобс (Thomas Hobbes, 1588-1679), англійський філософ, що у своїй номіналістично-раціоналістичній філософії вважає мислення родом рахування, людську волю несвобідною, здетермінованою, зумовленою спонуками, при чому прапочатковим і найсильнішим гоном в людині є *себелюбство* (еґоїзм), що довело б до «війни всіх проти усіх» («Bellum omnium contra omnes»), якщо б людське домовлення не створило держави, яка схвалюючи одні поведінки, проголошує їх бажаними і «добрими» та засуджує другі як злі і шкідливі. «Релігія — це страх перед невидними потугами, що їх існування визнає держава».

248) Артур Шопенгауер (Arthur Schopenhauer, 1788-1860), німецький філософ, за яким світ у своїй внутрішності є *хотінням, волею* у своїй сутності, та як явище *зображенням, уявленням,* (die Welt als Wille und Vorstellung). Невгамовна і невтомна воля, що від одного хотіння безупинно переходить до іншого, є первнем і основою людського єства та усієї дійсности і одночасно, — у своїх незаспокоєнності, — джерелом зла і терпіння. Від нього може звільнити людину тільки *заперечення волі до життя,* але не самогубство, яке є на ділі потвердженням життя, бо бажанням *іншого життя.* Іншою переходовою формою звільнення людини від хотіння є мистецька контемпляція, мистецьке захоплення, що дозволяє на час про наші хотіння забувати. Джерелом моралі є спочування, жалощі людини до іншої, що терпить, які переходять у загальне милосердя для терпіння світу. Це спочування має своє джерело у *прозрінні* людини, яка доходить до переконання про *єдність усього існуючого,* однісь волі усюди і в усьому. Цю волю людина розглядає почерез форми «заглядання» (Кант), час і простір, які разом творять «*принцип індивідуалізації*» — відосібнення речей і істот («principium individuationis) так, що дійсність представляється як множинність різнорідних зображень буття. В мертвій природі воля виявляється у силах природи на різних щаблях її розвитку.

249) Антоні Шефтсбери (Antony Shaftesbury, 1671-1713), англійський філософ, виводить мораль, що її він вважає незалежною від релігії, із естетичних первнів людської природи, з нахилів людини до поєднання і згармонізування індивідуалістично-еґоістичних і суспільних нахилів.

250) Еудаймонізм, — напрямок етики, який вважає за найвищу мету людських змагань стан щасливости.

251) Утилітаризм — напрямок етики, що добачує найвищу мету людських змагань в *пожиточному, корисному* для одиниці, або для суспільства. Найвизначнішим представником цього на-

прямку був англійський філософ Ієремія Бентам (Jeremias Bantham), що обосновував етичну дію на змаганні до «*найвищого щастя для найбільшого числа людей*».

252) Чи принципи еудаймонізму і утилітаризму майже загально признані — твердження спірне.

253) Історіософія, тобто філософія історії, — інтерпретуюче і оцінююче розглянення історії, що намагається встановити її закономірності.

254) Соціологія. — «Позитивна наука про соціяльне життя, його типи і йогіо закономірність)» (A. Cuvilier, Vocabulaire pyilos., Paris, 1958, стор. 172).

255) Автор правильно говорить про «правила», в розумінні «загальних норм», — як закономірностей, яких на ділі в історії важко знайти. Про проблему закономірностей чи «правил» історії між іншим писав укр. історик О. Шульгин у своїй книжці «L'Histoire et la Vie», критичне обговорення, якої дає О. Кульчицький в розвідці «Аналіза і синтеза рушійних сил історії», Збірник на пошану Олександра Шульгина, Париж-Мюнхен 1969, Записки Наукового Товариства ім. Шевченка.

256) Радше *епістемології,* наскільки епістемологією називаємо теорію пізнання в рамках поодиноких наук.

257) Вільгельм Оствальд (Wilhelm Ostwald, 1833-1932), німецький природознавець і філософ культури. На його погляд «усе є енергією», навіть якимсь чином *дух*. Культурний поступ полягає на перетворенні енергії, що перебуває в природі у формі енергії життя і культури.

258) Ця дефініція філософії дуже наближена до вже поданого нами визначення філософічної антропології, що її слід вважати справжнім осередком філософії.

259) Джон Стюарт Мілль (John Stuart Mill, 1806-1873), англійський філософ, психолог і соціолог, у філософії — позитивіст і теоретик індукції як методи природознавства. В етиці — утилітарист.

260) «Світ Маха» — гл. поясн. 96).

261) «Речами в собі» не в кантівському розумінні *непізнавальности,* але незалежности від нашої психіки.

262) Е. Мах, відійшовши від природного образу світу в той спосіб, що за його базу взяв тільки природознавство, — наприкінці своїх міркувань віддалюється від нього *ще раз,* помилково звівши психічне життя до самих тільки змислових відчуттів.

263) Йоган Екгарт (Johann Eckhart, «Meister Eckhart», 1260-1327), німецький містик-філософ, за яким віра повинна перетворити надприродне знання на природне, що й є завданням розуму, «іскорки» нашої душі, яка розжеврюється, тоді, коли

людина відречеться себе і світу й досягне одности з Богом, не у своїй *субстанції*, але у *виконанні* свого призначення шукати в Бозі *« дна душі »* (Seelengrund).

264) Ґеорґ Зімель (Georg Simmel, 1858-1918), німецький філософ-релятивіст, попередив прагмастичні погляди Джеймса, пов'язуючи прагматизм з кантизмом, бо — за ним — апріорні форми пізнання (Кант) надають природі та історії характер раціональної, а тому людським завданням і цілям корисної конструкції.

265) Анрі Берґсон (Henri Bergson, 1859-1941), французький філософ, представник філософії життя, який у *триванні*, « durée » минулого в теперішньому — (у вищих формах життя у пам'яті), що як зберігання минулого і наростання нового є основою творчого розвитку (évolution créatrice), добачує його істотність. За Берґсоном матерія є формою буття, що у ній життя втратило свою здібність творити триванням нове, а стало *тенденцією до повторювання* рухів. Матерія обмежує « творчий розмах » (élan vital) життя, що для свого виявлення потребує однак матеріяльної форми. Матерію пізнаємо інтелектом із його устійненими як і матерія поняттями, — життя, — інтуїцією, що у ній *суб'єкт і об'єкт в досвідчуванні життя стають одним* — та що у ній зазнаємо в « понадемпіричній формі » істотність життя, як приявність в собі чогось іншого, трансценденції. (Макс Мюллер, оп. цит., стор. 29). Таке визначення інтуїції не зовсім покривається з її розумінням у М. Шлемкевича. (Гл. поясн. 20, 266, 267, 268, 269).

266) Інтуїція, — за Шлемкевичем, — вмілість чи здібність встановлювати символи для емоційних переживань — символи передусім мистецької природи.

267) Автор своїми виводами зміцнює і підкреслює різницю між концепцією інтуїції в Берґсона і в себе : інтуїція — в розумінні Берґсона, — за М. Шлемкевичем неможлива. За Берґсоном, — інтуїція є *вникненням в чуже життя*, за Шлемкевичем « дух ніколи не може вийти із себе ».

268) Берґсон хоче образно сказати, що свідомість, « яка спирається » на барву, що внутрішньо була б « настроєна » помаранчево » тобто свідомість, загальна якість, якої мала б окреслений (помаранчево) якісний характер, могла б « прочувати », отже *« відгадувати, збагнути »* ціле спектрум свідомостей, « настроєних » на *відмінну* барву — на якість, напр., « зелену », чи « фіолетну ». Це « прочуття » « збагнення » М. Шлемкевич *відрізняє*, заперечуючи його пізнавчий характер, від « схоплення », отже « пізнання », — відрізнення, яке можна б вважати проблематичним, бо інтуїційне пізнання в Берґсона (не тільки в Берґсо-

на) виразно підкреслює свою *відмінність* від дискурсивно-поняттевого, не *зрікаючись* при цьому ніяк свого *пізнавчого* характеру.

269) М. Шлемкевич тут рішуче і остаточно відкидає можливість застосування інтуїційної методи.

270) Ця обставина, що ще про характер метафізики люди гаряче спорять, доказує, що вона *жива,* бо мертвими цікавляться менше.

271) Марксизм-ленінізм особливо дуже енергійно поборює всяку метафізику, не зважаючи на те, що вона в його власній ідеології наявна в захованій формі.

272) Хіліязм — віра в тисячолітню державу щастя, що має попередити другий прихід Христа.

273) Про Ріхарда Вале (Richard Wahl) не згадують філософічні словники.

274) Потребу цієї « нової » метафізики — світ в дійсності відчуває щораз сильніше. Але в нашій добі не тому, що наша « епоха органічна », а навпаки тому, що вороже сторкнення цивілізації на службі техніки з культурою, спертої на духовості ставить проблему і потребу метафізичної диспенсії людини.

275) Філософія є немов дерево, що його корінням є метафізика, пнем — фізика, та верховіттям з нього виростають — всі інші науки. (« Philosophia velut arbor est, cuius radices metaphysica, truncus physica, et rami ex eadem pullulentes — omnes aliae scientiae sunt »).

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ

1*) E. Becher: Geisteswissenschaften u. Naturwissenschaften, 1921, IV, ст. 328, — 2*) W. Windelband: Einleitung in die Philosophie, 1923, 3, Aufl. ст. 11. — 3*) Was ist Philosophie ? Präl. 4. Aufl. 191, ст. 1. — 4*) ст. 5. — 5*) ст. 9. — 6*) Normen u. Naturgesetze. Präl. 3. Aufl. 1907, ст. 293. — 7*) ст. 291. — 8*) ст. 193. — 9*) Was ist Philosophie ? ст. 28. — 10*) ст. 46. — 11*) ст. 46. — 12*) ст. 32-33. — 13*) ст. 19. — 14*) Die Erneuerung des Hegelianismus. Präl. 4. Aufl. 1911, ст. 261. — 15*) ст. 261. — 16*) Einl. in die Phil. ст. 33 — 17*) Immanuel Kant Präl. 4. Aufl. 1911, ст. 140-141. — 18*) Was ist Phil. ? ст. 19. — 19*) ст. 20. — 20*) Nach Hundert Jahren. Präl. 4. Aufl. 1911, ст. 150 — 21*) порівн. 140 ст. першої прелюдії про Канта. — 22*) Nach Hundert Jahren, ст. 151. — 23*) Geschichte der Philosophie. Kuno-Feystschrift. 1907, ст. 548. — 24*) Über die gegenwärtige Lage u. Aufgabe der Philosophie. Präl. 3. Aufl. 1907, ст. 10. — 25*) Nach Hundert Jahren, ст. 160; подібно Einl. in die Phil., ст. 24. — 26*) Über die gegenwärtige Lage u. Aufgabe der Phil. ст. 2 і 7. — 27*) Geschichte u. Naturwissenschaft. Präl. 3. Aufl. 1907, ст. 355-356. — 28*) Kritische oder genetische Methode. Präl. 3. Aufl. 1908, ст. 328. — 29*) ст. 330. — 30*) ст. 350. — 31*) ст. 342, — 32*) порівн. O. Külpe: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. A. N. G. 1914, ст. 135-137. — 33*) Die Erneuerung des Hegelianismus, ст. 266-267. — 34*) Über die gegenw. Lage u. Aufg. d. Phil. ст. 22-23. — 35*) Geschichte u. Naturwiss, ст. 360. — 36*) Einl. in die Phil., ст. 8. — 37*) ст. 38. — 38*) Krit. oder genet. Meth. ст. 342. — 39*) ст. 336. — 40*) H. Rickert: W. Windelband. 1915. — 41*) Logos, I. — 42*) H. Rickert: Vom Begriff der Philosophie. Logos, I. ст. 27. — 43*) ст. 26. — 44*) ст. 27. — 45*) Husserl : Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos, I. — 46*) F. Paulsen: Die Zukunftaufgaben der Philosophie. Kultur der Gegenwart. T. I. Abt. VI. Syst. Phil. ст. 419. — 47*) O. Külpe: Einleitung in die Philosophie. 8. Aufl. 1915, ст. 28. — 48*) O. Külpe: Die Phil. d. Gegenw., ст. 10. — 49*) F. Paulsen: Die Zukunftaufg., ст. 400. — 50*) System der Philosophie. 2. Aufl. 1897, ст. 1. Так само Einleitung in die Philosophie, ст. 2. — 51*) Einl. in die Phil. ст.7. — 52*) ст. 8. — 53*) ст. 18. Також System, ст. 17. — 54*) Einl. ст. 27; подібно System, ст. 5. — 55*) Einl. ст. 28. — 56*) Logik. 3. Aufl. III. B., ст. 675. — 57*) ст. 675. — 58*) Metaphysik in der Vergangenheit u. Zukunft, Reden u. Aufsätze. 1913, ст. 82. — 59*) Philosophische Studien. V., ст. 31. — 60*) System, ст. 5. — 61*) ст. 15. — 62*) O. Külpe: Einl. ст. 28. — 63*) ст. 30. — 64*) порівн. розділи цієї праці про Віндельбанда й Дільтая. — 65*) E. Huserl: Phil. als str. Wissenschaft, ст. 328. — 66*) ст. 335. — 67*) F. Paulsen: Die Zukunftaufg., ст. 411. — 68*) ст. 409. — 69*) F. Paulsen: Einleitung in die Philosophie. 5. Aufl., ст. 19. — 70*) Logik. 3. Aufl. III. B. 1908, ст. 25. — 71*) Geisteswiss. u. Naturwiss, ст. 326-327. — 72*) M. Schlik: Allgemeine Erkentnistheorie, Vorrede VII. — 73*) I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre III. 74*) H. Höffding: Geschichte der neueren Philosophie, нім. перекл. 1896. B. II. ст. 354-355; також F. Überweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie, T. IV. 10. Aufl. 1906, ст. 399-400, 403-407. 75*) Цитати на підставі Epitome der synthetischen Philosophie H. Spencers, von Howard Collins — нім. перекл. 1900, ст. 1-19. — 76*) E. Mach: Analyse der Empfindungen, 6. Aufl. 1911, ст. 297. — 77*) Ernst Mach: Erkenntnis und Irrtum, 1905, VII. — 78*) Anal. d. Empf. ст. 255. — 79*) Erk. u. Irrt. ст. 12. — 80*) Anal. d. Empf. ст. 256. — 81*) Erk. u. Irrt. VII. — 82*) VII. — 83*) ст. 13. — 84*) ст. 5. — 85*) Anal. d. Empf. ст. 26. — 86*) ст. 258. — 88*) W. Wundt: Über den Zusammenhang der Philosophie mit der Zeitgeschichte, Reden u. Aufsätze. 1913, ст. 2. — 88*) W. Wundt: Die Metaphysik in der Verg. u. Zu-

kunft, ст. 93. — 89*) Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie. IV. Jubiläumsausg. 1897. B. 1. — 90*) ст. 4. — 91*) ст. 7. — 92*) ст. 8. — 93*) ст. 9. — 94*) ст. 10. — 95*) ст. 11. — 96*) ст. 12. — 97*) ст. 12-14. — 98*) порівн. пр. W. Wundt: Einl. in die Phil. § 2. — 99*) W. Dilthey: Das Wesen der Philosophie. Kultur d. Gegenwart. T. I. Abt. VI. Syst. Phil. 2, Aufl. — 100*) ст. 23. — 101*) ст. 24. — 102*) ст. 34 і 60 — 103*) ст. 25. Порівн. ст. 7 і 70. — 104*) ст. 23, ст. 25. — 105*) ст. 23. — 106*) ст. 38. — 107*) ст. 32. — 108*) ст. 65. — 109*) ст. 73. — 110*) ст. 67. — 111*) ст. 67. — 112*) ст. 65. — 113*) ст. 24. — 114) W. James: Der Pragmatismus, нім. перекл. 1908, ст. 164. — 115*) ст. 165. — 116*) ст. 104. — 117*) ст. 74. — 118*) ст. 17. — 119*) ст. 3. — 120*) ст 4. — 121*) ст. 22. — 122*) ст. 24. — 123*) ст. 20. — 124 ст. 51. — 125*) ст. 184. — 162*) Günther Jakoby: Pragmatismus, ст. 41. — 127*) ст. 44. — 128*) W. James: Der Pragmatismus, ст. 190. — 129*) ст. 67. — 130*) ст. 58. — 131*) Geschichte des Materialismus, Rekl. Ausg. B. II, ст. 612. — 132*) II. ст. 611. — 133*) II. ст. 666. — 134*) II. ст. 668. — 135*) II. ст. 672. — 136*) II. ст. 612, 613, 614. — 137*) II. ст. 614. — 138*) E. Husserl: Phil. als str. Wissenschaft, Logos I. ст. 326. — 139*) порівн. Th. Gomperz: Griechische Denker, 1902. B. II, ст. 343. — 140*) Файдон, 47. Цитати з Платона на основі нім. перекладу Шляєрмахера, Рекл. в — 141*) Th. Gomperz: Gr. Denker, B. II, ст. 323. — 142*) Держава, X. — 143*) Держава, III. — 144*) Держава, V. — 145*) Держава, VII. — 146*) Держава, VIII. — 147*) Файдрос, 30. — 148*) Файдрос, 32. — 149*) Симпозіон. — 150*) пор. E. Zeller: Griechische Philosophie, B. II. — 151*) Теайтет, 11. — 152*) Держава, VI. — 153*) Файдон, 9. — 154*) Теайтет, 32. — 155*) Файдон, 11. — 156*) Теайтет, 25. — 157*) Теайтет, 24. — 158*) Файдрос, 29. — 159*) Держава, VI. — 160*) Держава, VII. 161*) Держава, V. — 162*) Держава, VII. — 163*) Держава, V. — 164*) Держава, VI. — 165*) Держава, III. 166*) Держава, VIII. — 167*) Держава, VI. — 168*) Держава, VII. — 169*) Держава, III. — 170*) Файдон, 4. — 171*) порівн. в 2-ій частині цієї праці реферат теорії пізнання. — 172*) Критика чистого розуму. Вчення про методи: Архітектоніка. — 173*) Кр. чист. роз. Вч. про методи. I/1. — 174*) Кр. ч. роз. Вч. про мет. III. — 175*) Кр. ч. роз. Передмова до 2-го вид. — 176*) Кр. ч. роз. Вч. про мет. I. — 177*) Вч. про мет. I/2. — 178*) Вч. про мет. II/3. — 179*) Вч. про мет. I/3. 180*) Вч. про мет. I/2. — 181*) Кр. ч. роз. Передм. до 2-го вид. — 182*) B. Erdmann: Die Gliederung der Wissenschaften, Vierteljahrschrift für wiss. Philosophie. B. II. — 183*) O. Külpe: Einl. in die Phil. IV. kap. § 33. O 184*) J. Volkelt: System der Ästhetik. 1905. B. I., ст. 177 і слід. — 185*) Th. Lipps: Ästhetik. Kultur der Gegenwart. I/VI. Syst. Phil. 2. Aufl. 1908, ст. 376. — 186*) ст. 365. — 187*) R. Hamann: Ästhetik. A. N. G. 1911, ст. 9-10. — 188*) Max Dessoir: Ästhetik u. allgemeine Kunstwissenschaft. 2. Aufl. 1923, ст. 28. — 189*) I. Kant: Kritik der Urteilskraft. Rekl. ст. 43. — 190*) Th. Lipps: нав. тв. ст. 370. — 191*) K. Gross: Ästhetik. K. Fischer-Festschrift, 2. Aufl. 1907, ст. 506-507 і ст. 509. — 192*) Kr. d. Urtkrf. ст. 53. — 193*) ст. 44. — 194*) нав. тв. ст. 499. — 195*) нав. тв. ст. 369. — 196*) Порівн. H. Vaihinger: Die Philosophie des Als-Ob, Volksausg. XIV, ст. 66 і слід. — 197*) нав. тв. ст. 352. — 198*) нав. тв. ст. 367. — 199*) нав. тв. ст. 365-366. — 200*) Blaise Pascal: Pensées. Вид. Les classiques pour tous. — 201*) пор. P. Kalweit: Die Stellung der Religion im Geistesleben. A. N. G. 1908; E. Tröiltsch: Religionsphilosophie. K. Fischer-Festschrift. 2. Aufl. 1907, ст. 475. — 202*) нав. тв. ст. 475. — 203*) нав. тв. закінчення — 204*) W. Windelband: Einl. in die Phil. ст. 22. — 205*) W. Ostwald: Naturphilosophie. Kult. d. Gegenw. I/VI. Syst. Phil. 2. Aufl. 1908, ст. 142, 144-145. — 206*) пор. W. Dilthey, розглянутий твір. — 207*) Georg Simmel: Hautprobleme der Philosophie. S. G. 4. Aufl. 1917. — 208*) пор. Pr. Eisler: Philosophisches Wörterbuch. Art.: «Philosophie».

ПОКАЗЧИК ІМЕН

ЗМІСТ

ВПРОВІД

Imprimerie P.I.U.F., 3, rue du Sabot, 75006 PARIS (France)